مقدمه‌ای بر

الهیات معاصر

ج.هـ لیث

کنرادرَیْزر

سیونه آماناکی هاویا

دیوید کووانگ ـ سون سوه

فردریک هرزگ

خوزه میگوئز بونینو

برنارد لاورت

دایان م.بریوستر

جان س.پاپ

رووان ویلیامز

نیکلاس لاسکی

جان س.مبیتی

ک.س.آبراهام

تئودور رون یون

ترجمه و تدوین:

همایون همتی

همتی، همایون، ۱۳۳۸ - گردآورده و مترجم
مقدمه‌ای بر الهیات معاصر / ترجمه و تدوین همایون همتی. ــ تهران: نقش جهان، ۱۳۷۹.
[۲۰۴] ص.
ISBN 964-6688-07-1
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
این کتاب گردآوری و ترجمه آثار ج. هـ لیث... [و دیگران] است.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. خداشناسی. الف. عنوان.
۷م۸د / BL۴۷۳ ۲۹۱/۲
کتابخانه ملی ایران ۱۰۱۳۸-۷۹م

انتشارات نقش جهان

مقدمه‌ای بر الهیات معاصر
ترجمه و تدوین: دکتر همایون همتی
چاپ اول: ۱۳۷۹
تیراژ: ۳۳۰۰
حروف‌چینی: نقش جهان
حروفنگار: مژگان زمانی‌پور
لیتوگرافی: باختر
چاپ و صحافی: چاپخانه علمی و فرهنگی

تهران، خیابان انقلاب، خیابان دانشگاه، بن‌بست پورجوادی، شماره ۱۳
تلفن و نمابر: ۶۴۶۰۳۸۸
شابک: ۱-۰۷-۶۶۸۸-۹۶۴

فهرست

پیشگفتار		۵
آشنایی با کلام جدید	همایون همتی	۲۱
آشنایی با الهیات مسیحی معاصر	ج.هـ لیث	۴۵
الهیات در نهضت جهانی کلیساها	کنرادرَیْزر	۶۵
الهیات حوزهٔ اقیانوس آرام	سیونه آماناکی هاویا	۷۵
الهیات مینجونگ	دیوید کووانگ ـ سون سوه	۸۳
الهیات امریکای شمالی	فردریک هرزگ	۹۱
الهیات رهایی بخش	خوزه میگوئز بونینو	۹۷
الهیات جدید	برنارد لاورت	۱۰۳
الهیات فمینیستی	دایان م.بریوستر	۱۰۹
الهیات عصری	جان س.پاپ	۱۱۵

الهیات اروپایی	رووان ویلیامز	۱۲۱
الهیات جهانی	نیکلاس لاسکی	۱۳۱
الهیات به وسیلهٔ مردم	جان س.پاب	۱۴۱
الهیات سیاهپوستان	جان س.پاب	۱۴۷
الهیات افریقایی	جان س.مبیتی	۱۵۵
الهیات آسیایی	ک.س.آبراهام	۱۶۵
الهیات سیاسی	تئودور رون یون	۱۷۳
الهیات تطبیقی	همایون همتی	۱۷۹

پیشگفتار

یک قصه بیش نیست غم عشق وین عجب
کز هر زبان که می‌شنوم نامکرّرست[1]

«حافظ»

کتاب حاضر حاصل بخشی از تلاش نگارنده است برای معرفی "کلام جدید" یا "الهیات نوین" به جامعهٔ علمی کشور و دانشجویان گرامی و نسل جوان کنجکاو و جستجوگر. مقاله‌هایی که در این کتاب فراهم آمده‌اند جمله به دنبال این عزم و انگیزه نگارش و تدوین یافته‌اند تا پژوهندگان علاقمند را با جریانهای الهیاتی جهان معاصر تا حدودی آشنا سازند و آتش کنجکاوی ایشان را شعله ور ساخته و در آنان شوقی بیافرینند تا خود به پژوهشهای گسترده‌تر و جامع‌تر رو بیاورند و در

---

۱. قصهٔ نامکرَر عشق، همان گوهر و پیام واحد ادیان است که در پی معرفی امر قدسی، حضرت حق، خداوند به انسانها هستند و به رغم تفاوتهای ظاهری و تأسیس و تدوین نظامهای الهیاتی متعدد و گونه گون، در اساس و عمق به فراخواندن آدمی به برخاستن از خاک و رهایی از این خاکدان و آشنایی با دیار قدس و حضرت معبود می‌پردازند و مبادا که توجه به کثرتهای ظاهری ما را از عنایت به آن وحدت گوهری غافل نماید.

عرصهٔ تحقیقات الهیاتی و دین پژوهی جانانه و مشتاقانه وارد شوند و در این وادی درشتناک به کاوش بپردازند و جامعه را از حاصل تلاشهای خویش بهره‌مند سازند.

از سالیان دور یکی از حوزه‌های پژوهشی مورد علاقهٔ نگارنده همین الهیات و مباحث الهیاتی بوده است و همواره در کنار دیگر موضوعات و مقولات فکری و فرهنگی، ذهن من را به خود مشغول می‌داشته است.

اکنون پس از سالها تحصیل در رشته‌های فلسفه و کلام و ادیان عرفان تطبیقی و سپس توفیق تدریس مستمر و آموزش مداوم در دانشگاههای کشور، خدای مددکار و سبب ساز را از جان و دل سپاسگزارم که با هدایت و یاری او توانسته‌ام این مجموعه را تقدیم علاقمندان و مشتاقان نمایم.

وضعیت فرهنگی کنونی کشور ما و شرایط و اوضاع عام جهان معاصر در مجموع، بگونه‌ای است که آگاهی عمیق و فوری و وسیع ما را از همهٔ جریانهای فرهنگی و مکتبهای فلسفی و نظامهای الهیاتی ایجاب می‌کند. جهان امروز، جهان انتقال سریع اطلاعات است، جهان تبادل فرهنگی و گفتگوهای علمی است، هرچند از جهاتی دیگر جهانی بحران زده و پرتنش است، اما جز در سایهٔ کسب بصیرت و خردمندی و فرزانگی و بکاربستن تدبیر و بهره‌گیری از دانشها نمی‌توان در چنین جهان آشفته و پرغوغایی زیست. چالش‌های فرهنگی بسیاری در جهان پدید آمده که همهٔ فرزانگان و آرمانگرایان و بخصوص پیروان ادیان را به تأمل کشانده است. دیگر نمی‌توان با رجوع به سخنان گذشتگان و راه حل‌ها و روشهای اندیشمندان پیشین پرسشهای نوین فکری بشر معاصر را پاسخ گفت. کارآیی بسیاری از آن روشها در عمل مورد تردید جدی واقع شده و تنوع و فراوانی پرسشها و چالشهای نوین فرهنگی و بی سابقگی آنها پژوهش و جهد

علمی جدیدی را طلب می‌کند که مناسب این روزگار و مقتضیات آن باشد. به میدان آمدن علوم اجتماعی و انسانی جدید و عرضهٔ تئوریهای متنوع و متعدد در زمینه‌های مختلف و رویارویی فرهنگها و گفتگوی تمدنها در عمل کافی نبودن بسیاری از نظریه‌ها و دیدگاهها و روشهای کهن را نمایان ساخته است و بدین سبب نمی‌توان تنها به تکرار منقولات پیشینیان بسنده کرد و یا خود را از معرکهٔ اندیشه‌های نوین و نو پیدای جهان معاصر کنار کشید. پس بناگزیر باید طرحی نو درافکند و دست به اقدام و ابتکار زد و به راه حل‌ها و روشهای جدیدی برای طرح مباحث اعتقادی و مقولات فرهنگی اندیشید. پیدایش رقیبان تازه نفس و فعال و مجهز و طرح و ابداع شبهات فکری جدید، متکلمان ادیان بطور جدی به تلاشی مستمر و باز اندیشی و بازسازی اصیل و عالمانهٔ میراث کهن سنتهای دینی فرا می‌خواند. تلاشی که در پرتو آن بتوان عالمانه و نه عوامانه و متعصبانه با زبان و بیانی مناسب فضای فرهنگی این روزگار از باورها و ارزشهای والای دینی و فرهنگی دفاع و حراست کرد. مقصود از این سخن به هیچ وجه دست شستن از باورهای اصیل و همرنگی با زمانه نیست، بلکه سخن بر سر عرضهٔ صحیح و موجّه و کارآمد و دفاع‌پذیر میراث فرهنگی و باورها و ارزشهای دینی و اخلاقی است. درست در چنین فضایی بود که کلیسا و مسیحیت اقدام به یک بازسازی اساسی نمود و نظامهای جدید الهیاتی پا به عرصهٔ هستی نهادند. پیدایش "کلام جدید" یا "الهیات نوین" هرگز از روی تفنن و بوالهوسی نبود بلکه زاییدهٔ ضرورتهای خاص و الزام‌آوری بود که فضای فرهنگی جدید جهان و ناکارآمدی نظریه‌ها و نظامهای الهیاتی سنتی آن را مؤکد می‌ساخت.

در جهان مسیحیت آغاز و بنیانگذاری "کلام جدید" را از آنِ فریدریش

شلایرماخر[1] (۱۸۳۲-۱۷۶۸) متکلم پروتستانت آلمانی می‌دانند که همو بود که "هرمنوتیک" یعنی دانش تفسیرشناسی یا فهم‌شناسی و مکانیزم فهم متون را نیز پایه‌گذاری کرد، هرچند تنی چند از استادان او پیشکسوت این راه بودند و قبل از او در این خصوص تلاشهای سودمندی انجام داده بودند، اما او را به حق "کانت هرمنوتیک" نامیده‌اند و بویژه در زمینهٔ هرمنوتیک دینی و فهم متون مقدس معمولاً و با تسامح او را سرخیل و سلسله جنبان حرکت هرمنوتیکی در جهان مسیحیت می‌دانند.[2] شلایر ماخر علاوه بر مقام والایی که در هرمنوتیک و دانش تفسیرشناسی و نیز پدیده‌شناسی دین دارد، به عنوان "پدر کلام جدید" (father of modern theology) شناخته شده است.[3] طرح و نقد دیدگاههای او چه در هرمنوتیک و چه در مورد مقولات الهیاتی فرصت و مجال دیگری می‌طلبد، اما آثار سی جلدی او که توسط ویراستاران و مترجمان ممتازی به چاپ رسیده و بخصوص به زبان انگلیسی ترجمه و منتشر شده است، هنوز منبع الهام‌بخش مؤثری برای متکلمان معاصر است. هرچند از همان آغاز کسانی مثل رودولف اُتو[4]، بِروس[5]، کارل بارث[6] و مک اینتاش[7] به انتقاد از آرای او در تعریف دین، مسیح‌شناسی، نقش کلیسا، خدا، احساس، وحی، معجزه، تجربهٔ قدسی، رستگاری و دیگر مفاهیم دینی پرداختند، اما شهرت و اهمیت او بیشتر به سبب چند رسالهٔ کوچکی است که تحت نامهای: "دربارهٔ دین"[8]، "دربارهٔ ایمان مسیحی"[9]، "طرح

---

1. Friedrich Schleiermacher

۲. برای هر دو مورد بنگرید به: "دایرةالمعارف دین" زیر نظر میرچاالیاده، مقالهٔ "شلایر ماخر"، ج ۱۴ صص ۱۱۳-۱۰۸.

۳. منبع پیشین.

4. Rudolf otto
5. Bruce
6. Karl Barth
7. H.R.Mackintosh
8. On Religion
9. The Christian Faith

اجمالی مطالعهٔ الهیات"[1] و نیز دست نوشته‌هایش دربارهٔ "هرمنوتیک" است که پس از مرگش ویرایش یافته و به چاپ رسیده است. این رساله‌های کوچک و تک نگاشت‌های کم حجم و مختصر در پیدایش و سیر تحول بعدی "کلام جدید" و "الهیات نوین" بسیار تأثیرگذار بوده‌اند.

البته برخی پژوهشگران معتقدند که "کلام جدید" در دههٔ ۱۹۴۰ میلادی در فرانسه ظهور یافت و پروسهٔ "عصرسازی" کلامی یا الهیاتی در ۱۹۷۰ میلادی پدید آمد و چالشهای بسیاری را فراروی متکلمان ادیان قرار داد، اما این سخن دقیق و مستند نیست و نظریهٔ نخست در جهان مسیحیت و نزد محققان و متکلمان و حتی دین پژوهان معاصر از مقبولیت بیشتری برخوردار است. طبق این نظریه که "کلام جدید" را دانشی می‌داند که توسط شلایر ماخر در جهان مسیحیت تأسیس یافته بنابراین فصل تقدم در این خصوص با متکلمان مسیحی است و اینکه در پاره‌ای آثار و نوشته‌های کلامی، بعضی نویسندگان معاصر در جامعهٔ ما از تأکید بر پیشگامی الهیون مسیحی در "کلام جدید" و یا استناد و انتساب این دانش به آنها اظهار گله‌مندی و ناخرسندی کرده‌اند، بر صواب نیست.

البته "کلام جدید" ماهیتاً منحصر به مسیحیت یا هیچ دین خاص دیگری نیست و دلیلی بر چنین انحصاری وجود ندارد، اما به عنوان یک واقعیت تاریخی انکارناپذیر این دانش نخستین بار در میان مسیحیان و به اعتراف خودِ محققان مسیحی توسط شلایر ماخر شکل گرفت و تأسیس یافت و ما چگونه می‌توانیم حق و سهم مسلم چنان متکلم برجسته‌ای را نادیده بگیریم یا برخلاف واقعیتها و شواهد محرز تاریخی داوری کنیم؟ البته در جهان اسلام نیز تلاشهایی برای

---

1. The Brief outline on the Study of theology

صورتبندی جدید مسایل کلامی صورت گرفته ولی به استثنای چند اندیشمند اندک شمار، دیگر عالمان دینی و متکلمان ما هنوز هم حتی از استعمال تعبیر "کلام جدید" به عنوان دانشی مستقل و متمایز تحاشی دارند و ترجیح می‌دهند که به جای "علم کلام جدید" یا "دانش الهیات نوین" از تعبیر "سئوالات کلامی جدید" و "مسایل الهیاتی نوین" و "شبهات اعتقادی تازه" استفاده کنند و برخی نیز می‌پندارند که دانش "کلام جدید" و "الهیات نوین" دنبالهٔ همان علم کلام کهن و سنتی است یا حداکثر اینکه عرضهٔ تعبیر تازه‌ای از مسایل کهن کلامی است که صرفاً نحوهٔ زبان و بیان در توضیح مسایل و پرسشهای کلامی، روز آمد و نو شده وگرنه مسایل همان و پرسشهای کهن و دیرینه است. پیداست که همهٔ این تلقی‌ها خطاآلودند. سنت‌گرایی افراطی (سنت زدگی) و تجددگرایی افراطی (نوپرستی و نوباوری) هر دو آفت اندیشه‌اند و باید هوشمندانه از هر دو این آفتها حذر کرد.

واقعیت مسلم تاریخی این است که با توجه به شواهد تاریخی، "کلام جدید" و به تعبیر دقیقتر "الهیات نوین" (Modern Theology) به عنوان یک رشتهٔ علمی مستقل و دانش متمایز، ابتدا در جهان مسیحیت ظهور یافت و بنیانگذار آن نیز در واقع شلایر ماخر بود.[1] اما این هرگز بدان معنا نیست که دیگر ادیان نمی‌توانند به تأسیس "کلام جدید" بپردازند یا اینکه چنین تلاشهایی از سوی متکلمان ادیان دیگر صورت نگرفته است. در جهان اسلام نیز بخصوص در چند دههٔ اخیر متکلمان و اندیشمندان بصیر و فرزانه‌ای همچون اقبال لاهوری، مودودی، سیدقطب، سیدمحمدباقر صدر، دکتر شریعتی، مهندس بازرگان، استاد مطهری و

---

۱. به مقالهٔ "فریدریش شلایرماخر" در "دایرةالمعارف دین" زیر نظر میرچاالیاده مراجعه شود. مطالعهٔ رسالهٔ مختصری هم که استون سایکس تحت عنوان فریدریش شلایر ماخر نگاشته و توسط آقای منوچهر صانعی دره بیدی به فارسی ترجمه شده و انتشارات گروس چاپ نموده سودمند است.

دهها اندیشمند و عالم دیگر با تفاوت رشته‌های تحصیلی و تخصص‌های گوناگون ولی با عزم و انگیزه‌ای کلامی و متکلمانه به طرح مباحث اعتقادی و مفاهیم دینی پرداخته‌اند، اما دو نکته را باید توجه داشت: نخست اینکه زماناً و به لحاظ تاریخی شروع این جریانهای الهیاتی جدید در جهان اسلام نسبت به ظهور آن در جهان مسیحیت متأخر بوده است، دیگر اینکه رهیافتها و به اصطلاح پارادایم معرفتی اندیشمندان مسلمان، جدید نبوده است و در چارچوب همان پارادایم‌های سنتی و رهیافتهای کهن، کوشیده‌اند با تعبیر و بیانی جدید به عرصهٔ مباحث الهیاتی بپردازند. در حالیکه متکلمان مسیحی به این "تغییر پارادایم" معرفتی نیک واقف بوده و آن را مراعات کرده‌اند. از حیث متدلوژی و روش‌شناسی در عرصهٔ دانش الهیات تنوعی که در میان متکلمان مسیحی مشاهده می‌شود در بین متکلمان مسلمان مجال ظهور نیافته و عمدتاً همان روشهای کهن و محدود را بکار گرفته‌اند و اگر هم از روشهای تازه‌ای استفاده کرده‌اند اخذ و اقتباس از دیگر فرهنگها و ادیان و متکلمان مغرب زمین بوده است و باز فضل تقدم از آنِ متکلمان دیگر ادیان به ویژه مسیحیان است. این سخن را از آن جهت می‌گویم که ما مسلمانان بی‌جهت فریفته و مغرور نشویم و حق و سهم دیگران را نادیده نگیریم و در مقام داوری نیز مراعات انصاف کنیم و همچنین آگاه باشیم که در جهان امروز چه رقیبان با تجربه و کارآزموده و نیرومندی مواجهیم و از میزان موفقیتهای آنان بخوبی مطلع شویم در عین حال که کاستیهای آنها را نیز باید به نیکی بشناسیم و سنت و کلام سنتی خود را نیز بدرستی بشناسیم و از مزایای آن به نحو مطلوب بهره بگیریم[1]. شادروان استاد مطهری که شاید برای نخستین بار در

---

۱. به همین سبب توجه اکید به این مطلب کاملاً ضروری است که نگارنده طرفدار یا مدافع طرد و ترک سنت یا نفی آن نیست و هرگز به کنار نهادن و دست فرو بستن از سنت دعوت نمی‌کند، بلکه توصیهٔ جدی او به

کشور ما در مقام یک عالم دینی صریحاً از ضرورت تأسیس یک "کلام جدید" سخن گفت، پیشینه و قدمت این پیشنهادش از دو دهه فراتر نمی‌رود. در دیگر کشورهای اسلامی نیز تلاشهای عالمانه و صادقانه و دلسوزانه‌ای برای طرح مناسب و شایستهٔ مسایل کلامی و اعتقادی صورت پذیرفته ولی این تلاشها بیشتر جنبهٔ فردی داشته و یا حداکثر گرایشها و جریانهای (Currents) کلامی بوده‌اند نه تأسیس "کلام جدید" به عنوان یک علم نوین و مستقل با مبادی و پیش فرضها و مسایل و روشهای تحقیق و اهداف جدید که در جغرافیای علوم بشری و خانوادهٔ معارف و دانشها نسبت و عضویت جدیدی با دیگر علوم و معارف دارد. نباید از این نکته‌های مهم غفلت کرد. البته توجه و تنبه به این حقایق دردناک، برای نسل کنونی عالمان دینی و متکلمان مسلمان معاصر، وظیفهٔ سنگینی را پدید می‌آورد و رسالت خطیر و دشواری را متوجه آنان می‌گرداند. اما حقیقت را با همهٔ تلخی‌اش باید پذیرفت. جامعهٔ مسلمانان ایرانی ما و همهٔ جوامع اسلامی، با کمال تأسف سالیان درازی است که دچار نوعی رکود و جمود کلامی شده است و یک دلیل رشد جریانهای الحادی و فرقه‌های به ظاهر دینی و حقیقتاً استعماری در چند دههٔ اخیر همین رکود اسفبار علم کلام و کاوشهای کلامی و الهیاتی در میان ما بوده است. زنده یاد استاد مطهری که فرزانه‌ای بصیر و دلیر و عالمی جامع و ژرف اندیش و زمان شناس بود بی سبب کتاب "علل گرایش به مادیگری" را ننوشت و آن را جواز قتل خود نساخت. او کنجکاوانه در پی آسیب‌شناسی دینی و الهیاتی و اعتقادی و فرهنگی جامعهٔ کنونی ما بود که از چه روست که جریانها و مکتبهای الهیاتی از چنین رونق و جذابیتی برخوردار گشته‌اند و به تفکر دینی اقبال

شناخت دقیق و عالمانه و ارزیابی و نقّادی صحیح و منصفانه و بی‌تعصب از سنت است تا از این رهگذر رشد و شکوفایی و پویایی فکری و فرهنگی در این دیار حاصل شود و تحقق یابد.

نمی‌شود بلکه در میان قشرهای فراوانی از جامعه خوار و بی مقدار نیز گشته است؟!

پس در مورد "کلام جدید" یا "الهیات نوین" حتماً باید بدین نکته توجه داشت که تنها پیدایش چند پرسش کلامی جدید موجب ایجاد و تأسیس چنین علمی نشده و نبوده است ومقصود از چنین دانشی، صرفاً پاسخگویی به چند سؤال کلامی جدید نیست. اصلاً صرف افزایش چند مسئله به یک علم و رشتهٔ علمی، هیچگاه موجب نمی‌شود که آن علم را "جدید" بخوانند و به چنین صفتی متصف سازند. بلکه همانطور که محققان و متألهان نامدار معاصر توضیح داده‌اند این تغییر سرمش‌ها (پارادایم‌ها) و الگوهای معرفتی (Paradigm Shift) یا پیدایش فضا و افق (Horizon) فهم جدید است که از بُن و بنیاد یک دانش را متحول می‌سازد و در فضای معرفتی جدید و ظهور پارادایم‌های معرفتی نوین، الگوهای کهن و پیش‌فرضها و مبادی معرفت شناختی پیشین، دیگر کارآیی و توانایی خود را از دست داده‌اند و بنابراین دانش جدیدی متولد می‌شود که گرچه شباهت اسمی با دانش قبلی دارد و حتی می‌تواند از یافته‌ها و ذخیره‌های آن نیز استفاده کند، اما هویت جدید دارد و نسبت آن با دیگر علوم و نوع و نحوهٔ داد و ستد معرفتی آن با دیگر دانشها تغییر کرده و عوض شده است. روشهای تحقیق، مقدمات استدلال، مفروضات و بسیاری چیزهای دیگر تغییر کرده است زیرا که فضای فکری وافق فرهنگی جامعه عوض شده و فهم مخاطبان و نیز نیازهای آنان تحول یافته است، نقشهٔ علوم و جغرافیای معرفتی بشر تحول اساسی یافته است و این همه غیر از پیدایش و طرح چند سؤال کلامی جدید است. مسأله بسیار فراتر از این است. به همین سبب به اعتقاد بسیاری از متکلمان بزرگ و نامدار معاصر، پیدایش علم کلام جدید، تنها زاییدهٔ طرح سؤالات جدید کلامی و اعتقادی نیست،

بلکه محصول محتوم یک چالش سترگ معرفت شناختی است. هانس کونگ[1]، متکلم کاتولیک معاصر که از آوازه‌ای جهانی برخوردار است در مقاله‌ای تحت عنوان "تغییرات پارادایمی در الهیات"[2] به تفصیل به این نکته پرداخته است که برای پژوهشگران و متکلمان مسلمان ما بسیار نکته‌آموز و تأمل‌انگیز است.

نکتهٔ دیگر که در "کلام جدید" بر آن تأکید می‌شود تفاوتهای این علم با "دانش ادیان" است که طبق نظر محققان بزرگ معاصر پاره‌ای از این تفاوتها بدینقرارند:

۱- مقایسه‌ای بودن یا کلیت و مشمول داشتن (ناظر بودن به همهٔ ادیان نه یک دین خاص. علم کلام در هر دینی محدود به همان دین خاص است و فراگیر نیست در حالیکه رشتهٔ دین‌شناسی تطبیقی همهٔ ادیان را مطالعه می‌کند البته باید توجه داشت که در اینجا مقصود از دانش کلام، همان دانش هنجاری و ارزش‌گذار است که در پی توجیه و دفاع از یک مجموعهٔ اعتقادی خاص است، نه کلام تطبیقی یا فلسفهٔ علم کلام و یا الهیات جامع و ناظر به همهٔ ادیان که پیشنهاد پاره‌ای متکلمان معاصر مسیحی است و دیگر ماهیت و صبغهٔ محدود و هنجاری ندارد).

۲- توصیفی بودن (دانش کلام و الهیات، هرگونه تعریف شود سرانجام ماهیتی توجیهی و دفاعیاتی دارد اما دانش ادیان چنین نیست و تنها به دنبال توصیف و مقایسه و فهم ماهیت ادیان و تاریخ تحول آنهاست).

۳- تجربی بودن (علم کلام غالباً نقلی یا عقلی یا مرکب از این دو بوده و هست و دانشی تجربی نیست، برخلاف آن دانش ادیان به معنای جدید آن مطالعه علمی

---

1. Hans Kung

2. "Paradigm change in Theology"

مقالهٔ یاد شده در کتاب "حرکت بسوی یک کلام جدید" ویراستهٔ هانس کونگ و دیوید تریسی چاپ شده و عنوان انگلیسی آن چنین است: Moving Toward a New Theology

و تجربی ادیان و پدیده‌های دینی است).

۴- تاریخی بودن (علم کلام لزوماً تاریخی و تاریخ محور و مبتنی بر پژوهشها و یافته‌های تاریخی نیست، در حالیکه دانش ادیان و دین پژوهی جدید کاملاً مبتنی بر تحقیقات و داده‌های تاریخی است).

۵- مصرف کننده بودن (علم کلام در معنای رایج سنتی و مرسوم آن، بیشتر علمی مصرف کننده است تا تولیدگر و تغذیه کننده و معرفت‌زا، اما دانش ادیان در عین مصرف کنندگی، معرفت‌زا و تولیدگر نیز هست).

البته این پنج ویژگی ذکر شده توسط الهیات پژوهان معاصر غربی فارغ از نقد و کاستی نیست، زیرا مثلاً علم کلام، به اعتقاد نگارنده کاملاً علمی معرفت‌زاست و از آنسو، دانش ادیان هم کاملاً علمی مصرف کننده است، یعنی هر دو علم مورد نظر، علم کلام و دانش ادیان یا دین پژوهی توأمان هم مصرف کننده‌اند و هم معرفت‌زا و این تفاوت گفته شده میان ایندو خیلی بارز و دقیق نیست. شاید همان هنجاری (Normative) و ناهنجاری بودن (Non-normative) را بتوان شاخص اصلی تفاوت ایندو علم گرفت افزون بر اینکه در پیش فرضها، روشهای تحقیق، سبک و مقدمات استدلال، نتیجه گیریها مسایل و مباحث عمده و هدف و غایت اصلی، بین این دو علم تفاوتهای انکارناپذیری وجود دارد که موجب تمایز این دو دانش می‌گردد.[1]

اما دربارهٔ کتاب حاضر و مقالاتی که در آن مندرج گشته است، کوشش نگارنده بیشتر بر اطلاع رسانی برای محققان و دانشجویان و علاقمندان مطالعات دین

---

۱. برای آگاهی بیشتر از تمایز الهیات و علم کلام با دانش ادیان به مقالهٔ "Theology" در "دایرةالمعارف دین و اخلاق"، ویراستهٔ جیمز هیستینگز و نیز مقالهٔ "الهیات و رابطهٔ آن تاریخ ادیان و دانش فلسفه" در دایرةالمعارف بریتانیکا مراجعه کنید.

پژوهی بوده است تا با نظامهای الهیاتی معاصر در جهان ما آشنا شوند. البته به عمد نخواسته‌ام که کتابی پرحجم و قطور تدوین کنم که مطالعه‌اش ملال‌آور و تهیه‌اش برای دانشجویان و نسل جوان علاقمند ما غیرممکن باشد و مشکلات گرانی کتاب و پایین بودن درآمدها و وضع مالی اهل اندیشه و قشر کتابخوان را در نظر داشته‌ام که با کمال تأسف غالباً در عسرت زندگی می‌کنند. به همین سبب تنها به معرفی برخی از نظامهای الهیاتی معاصر پرداخته‌ام، پس با توجه به نیت من و عنوان کتاب، توقع بحث از مکتبهای کلام سنتی یا تاریخ علم کلام از کتاب حاضر، توقع نابجایی است زیرا این کتاب اساساً چنین هدفی را دنبال نمی‌کند. برای آنکه سوء تفاهمی پیش نیاید، دربارهٔ "کلام جدید اسلامی" و بخصوص نقش شادوران استاد مرتضی مطهری در تأسیس آن طی مقاله‌ای مستقل سخن گفته‌ام و در دیگر مقاله‌ها و مصاحبه‌ها و سخنرانیهایی که دربارهٔ این اندیشمند و عالم بزرگ و فرزانه داشته‌ام این بحثها را تفصیل داده و بطور مبسوط تشریح کرده‌ام که امیدوارم یکجا در مجموعه‌ای چاپ و منتشر شوند.

اما همانطور که پیشتر گفتم به سبب اینکه در مورد "کلام جدید" زماناً تقدم با غربیان و بخصوص مسیحیان بوده است و از سوی دیگر هدف عمده و اصلی من اطلاع رسانی به محققان و مدرّسان و کلام پژوهان و متکلمان جوان کشورمان بوده است کوشیده‌ام تا بیشتر به معرفی بیطرفانهٔ نظامهای الهیاتی مسیحی بپردازم و البته هیچگونه ادعای کاری به کمال یا استقراری تام و شمول‌گرایی ندارم، زیرا با توجه به پرهیز عمدی از حجیم شدن کتاب، طرح و معرفی همهٔ نظامهای الهیاتی جدید و معاصر جهان در کتابی فشرده و کم حجم امکانپذیر نبود و به همین دلیل به یاری خداوند و عنایت حضرتش در دفتر دیگری به معرفی باقی نظامهای الهیاتی معاصر که شناخت آنها برای محققان ارجمند و دانشجویان گرامی و

پژوهندهٔ ما سودمند و بلکه الزامی است خواهم پرداخت و مکتبهای الهیاتی خاصی مثل الهیات پویش، الهیات پُست مدرن، الهیات وجودی، الهیات لیبرال، الهیات بنیادگرا، الهیات محافظه کار، الهیات دیالکتیکی، الهیات استعلایی، الهیات سکولار، الهیات فلسفی، الهیات تاریخی، الهیات فرهنگ و مانند اینها را در رساله‌ای دیگر به فرزانگان و ارباب معرفت معرفی خواهم کرد.[1] اما امید می‌برم که همین مختصر نیز علاقمندان را بکار آید و راه را برای تحقیقات جامعتر و کاملتر بعدی آنان هموار سازد. نیز امیدوارم که به مدد حضرت کردگار در دفتری جداگانه به معرفی و توصیف و ارزیابی مهمترین دیدگاههای متکلمان مسلمان معاصر و نوآوریهای آنان بپردازم که چنین اقدامی نیز از فوریت‌های پژوهشی و فرهنگی جامعهٔ کنونی ماست و قطعاً به شناخت ما از خود کمک می‌کند تا از مغرور شدن یا مرعوب گشتن اجتناب کنیم و به هویت فرهنگی و دینی و اسلامی - ایرانی خود هرچه بیشتر آگاه شویم و جرأت و شهامت برخورد سالم علمی و نقادانه با اندیشه‌های جهان نو را پیدا کنیم.

در پایان این پیشگفتار به حکم وظیفهٔ اخلاقی از مسئولان محترم انتشارات نقش جهان، بخصوص یاری و حمایت و تشویق مدیر صمیمی و دلسوز آن جناب آقای مجید طالقانی صمیمانه سپاسگزاری می‌کنم و ادامهٔ توفیق ایشان را در تحقق خدمتهای ارزشمند فرهنگی به این مرز و بوم از آستان حضرت حق مسئلت دارم.

همایون همتی

تهران، تیر ماه ۱۳۷۹

---

۱. البته ناگفته پیداست که صرف معرفی این نظامهای الهیاتی و آشناسازی جامعه و پژوهندگان و دانشجویان با اینگونه اندیشه‌ها لزوماً به معنای پذیرش و تأیید آنها نیست، بلکه برعکس، هم در خودِ مغرب زمین نقدهای جدی در این زمینه‌ها صورت گرفته و هم راقم این سطور انتقادهای خاص خود را دارد که امیدوار است در مراحل بعدی و تصنیف و نگارش آثار دیگری به طرح آنها بپردازد.

* تذکار این نکته بایستنی است که جز در مواردی که مأخذ مورد استفادهٔ ما در پایان مقاله آمده است در باقی موارد ترجمهٔ مقاله‌ها از "دانشنامهٔ نهضت جهانی کلیساها" صورت گرفته که مشخصات کتابشناختی آن بدینقرار است:

Dictionary of the Ecumenical Movement, (ed.), N.Lossky; J.M.Benini; J.S.Pobee; T.F.Stransky; G.Wainwright; P.Webb, World Council of Churches, Geneva, 1991.

دیگر مقاله‌ها یا حاصل تدریس و تحریر و نگارش راقم این سطور است و یا از "دایرةالمعارف دین" زیر نظر میرچاالیاده و دیگر دایرةالمعارف‌های معتبر ادیان ترجمه و اقتباس شده که مشخصات دقیق آنها در پایان مقاله یا پانوشت صفحات آورده شده است.

آشنایی با کلام جدید

همایون همتی

تعریف کلام جدید

تقریباً می‌توان گفت کلام جدید تعریف جداگانه و جدیدی ندارد و مشمول همان تعریف متداول و رایجی است که متکلمان مسلمان گذشته دربارهٔ علم کلام و وظیفه و فایدهٔ آن ارائه کرده‌اند. اما نقشهایی (Functions) که علم کلام در گذشته ایفا می‌کرده و رسالتی که برعهده داشته با توجه به ظهور شبهات و پرسشهای کلامی جدید تا حدود زیادی تنوّع و گسترش یافته است و چه بسا در آینده نیز گسترش بیشتری بیابد و ساختار معرفتی این علم و همچنین روشهای بکار گرفته شده در آن نیز عمیقاً و وسیعاً تحول یافته است. توضیح بیشتر این سخن چنین است که علم کلام طبق تعریف پیشینیان دو وظیفهٔ تبیین و دفاع از عقاید دینی را برعهده داشته است. یعنی هم وظیفهٔ توضیح و تشریح و معرفی و شناساندن معتقدات دینی و هم مسئولیت دفاع از اعتقادات دینی در برابر اشکالها و ایرادها و احتجاجهای مخالفان دین هر دو برعهدهٔ علم کلام بوده است. برخی از معاصران

ما این دو وظیفه را به سه وظیفه افزایش داده و در کنار وظیفهٔ تبیین و دفاع از اثبات درستی و حقانیت گزاره‌ها و دعاوی کلامی و دینی نیز سخن گفته‌اند. چنین می‌نماید که این وظیفه، امر مستقلی نیست و در تحلیل دقیق به یکی از دو وظیفهٔ یاد شده می‌پیوندد و می‌توان آنرا رسالت جداگانه‌ای برای علم کلام بشمار آورد. پاره‌ای دیگر از معاصران «توضیح تکامل معرفت دینی» را نیز بر این وظایف افزوده‌اند و در تعریف این علم آورده‌اند:

> «کلام دانشی است عقلانی برای حفاظت شریعتی از شرایع و تعیین مصداق حق و باطل در عرصهٔ آیین‌ها و تبیین مفاهیم دقیق آن شریعت و توضیح تکامل معرفت دینی به کمک تحلیل زبانی و ادلهٔ منطقی با تکیه بر بدیهیات، مشهورات و یقینیّات عقلی».[۱]

چنانکه مشهود است «توضیح تکامل معرفت دینی» نیز آشکارا در شمار وظایف علم کلام معرفی شده است. به نظر نگارنده این مسئله جزو مسایل و وظایف علم کلام نیست، بلکه در ردیف مسایل دانش معرفت‌شناسی است که رشد معرفت آدمی (The Growth of Knowledg) را مورد بحث قرار می‌دهد و معرفت دینی نیز نوعی معرفت است که در زمرهٔ دیگر اقسام معرفت مورد بررسی و ارزیابی معرفت شناسان قرار گرفته و رشد یا عدم رشد آن نیز به تحقیق و بررسی گرفته می‌شود.

علم کلام، از آنجا که دانشی دستوری و هنجاری و ارزش‌گذار (Normative) است. و بنا به تعریف یاد شده در پی حفاظت از دین و عقاید دینی و تعیین حق و باطل و ارزش‌گذاری است نمی‌تواند به توضیح معرفت دینی یا توضیح تکامل

---

۱. نقل از کتاب "موضع علم و دین در خلقت انسان" نوشتهٔ احد فرامرز قراملکی، مؤسسهٔ فرهنگی آرایه، ۱۳۷۳، ص ۲۱. این تعریف از آنِ متفکر دیگری است که نویسندهٔ این کتاب آن را نقل و نقد نموده و ما نیز در اینجا آن را مورد ارزیابی قرار داده‌ایم.

این معرفت بپردازد، این وظیفهٔ شخص معرفت شناس (Epistemologist) است نه متکلم. مگر آنکه تعریف دیگری از علم کلام ارائه دهیم و آنرا از زمرهٔ علوم دستوری و هنجاری خارج بسازیم. علاوه بر دانش معرفت‌شناسی، در رشتهٔ فلسفهٔ دین که یکی از شعبه‌های فلسفهٔ عمومی و خود دانشی مستقل و بالنده است از معرفت دینی و نوع و سنخ آن و معیار صدق و کذب و چگونگی رشد و تکامل آن بحث می‌شود و البته پیداست که فلسفهٔ دین دانشی متمایز از علم کلام است و خود رشتهٔ مستقلی است با مکتبها و نظریه‌های متنوع و گونه گون. همچنین تبیین مفاهیم دینی اگر صرفاً بحث از معناشناسی و محتوای معرفتی آنها باشد وظیفهٔ علم کلام نیست، نه کلام سنتی و نه کلام جدید هیچکدام. بلکه این وظیفه برعهدهٔ فلسفهٔ دین و معرفت‌شناسی است که به تحلیل مفاهیم (Concept) بکار رفته در متون دینی مثلاً مفهوم خدا (God) و نگرشها و معانی و تلقی‌هایی که از آن هست بپردازد. اما اگر بحث از مفاهیم دینی جنبهٔ ارزشی و دستوری و هنجاری و دفاعی داشته باشد و زمینهٔ دفاع از عقاید دینی باشد قطعاً برعهده علم کلام است. لذا مهمترین وظیفهٔ علم کلام توجیه (Justification) عقاید دینی است و وظیفهٔ تبیین و تفسیر (Explanation) نیز فرع بر و زمینه ساز دفاع و توجیه است، نه اینکه خود وظیفه‌ای مستقل و مطلوب بذاته باشد. وجههٔ نظر متکلم پاس داشتن و نگهبانی از دین و شریعت است و به همین سبب علم کلام یک علم توصیفی محض که به مباحث معرفت شناختی آزاد و عام بپردازد نیست، بلکه علم جهت‌دار و رسالتمندی است که همهٔ مسایل آن با یک جهت‌گیری دفاعیاتی و ارزش‌گذارانه و تعیین حق و باطل تعین پذیرفته و با حفظ همین سمتگیری خاص مجال طرح می‌یابند.

تحلیل و توضیح "زبان دینی" (Religious Language) نیز همین حکم را دارد:

بحث از زبان دینی و چند و چون آن نیز از مسایل بسیار مهم و سودمند دانش فلسفهٔ دین است نه علم کلام. و آشنایان با اینگونه مباحث می‌دانند که مسألهٔ «زبان دینی» در روزگار ما در بین مسایل مربوط به رشتهٔ فلسفهٔ دین چه قدر و منزلت والایی یافته و از چه جایگاه بااهمیتی برخوردار گشته است. کافی است کسی به کتابهای مقدماتی فلسفهٔ دین مثل «فلسفهٔ دین» نوشتهٔ جان هیک که به فارسی نیز ترجمه و منتشر شده است رجوع کند تا به وضوح ببیند که بحث از زبان دینی از مباحث و مسایل دانش فلسفهٔ دین است نه علم کلام.

بله، البته متکلم نیز می‌تواند در باب "زبان دینی" سخن بگوید و چیز بنویسد، اما به شیوه‌ای متکلمانه و به قصد توجیه و دفاع. زیرا چنانکه گفتیم وظیفهٔ تبیین در علم کلام وظیفه‌ای مقدّمی و فرعی است نه مستقل و مطلوب مستقیم. در تمام بحثهای کلامی این جهت‌گیری باید محفوظ بماند و همه بحثهای کلامی دارای این خصلت و ویژگی‌اند که در خدمت دفاع از دین خاص و تعیین حق و باطل‌اند و بحثهای آزاد فلسفی و معرفت شناسانه در علم کلام جایی ندارد.

در تعریف یاد شده خطای دیگری هم مشاهده می‌شود و آن عبارتست از اینکه برای «توضیح تکامل معرفت دینی» تعیین روش شده است. یعنی علاوه برخطای اول که توضیح تکامل معرفت دینی را در شمار مسایل کلامی معرفی کرده و وظیفهٔ علم کلام دانسته است، خطای دیگری نیز در آن تعریف رخ داده که برای این وظیفه ـ به فرض اینکه واقعاً وظیفهٔ علم کلام باشد ـ روش خاصی هم تعیین و معرفی شده است، که این خود خطای جداگانه‌ای است. اینکه معرفت دینی و تکامل آن را به کمک تحلیل زبانی و ادلهٔ منطقی باید انجام داد یا می‌توان مثلاً از تحلیل تاریخی و شواهد تاریخی و تجربی نیز کمک گرفت، مطلبی نیست که مربوط به تعریف یک علم باشد. به دیگر سخن ما در تعریف یک علم حق نداریم

که تعیین روش هم بکنیم، آنهم روش خاصی که هیچ دلیلی بر حصر و قصر بر آن نداریم. آشنایان با کلام جدید می‌دانند که در این رشته مکتبهای گوناگون با روشهای متفاوت برای طرح و توجیه و دفاع از آرای کلامی و عقاید دینی وجود دارد و هیچگاه متکلمان جدید بر یک روش واحد و مخصوصی اجماع نداشته و خود را بدان محدود و منحصر نساخته‌اند.

در طرح مسایل کلامی می‌توان انحاء روشها را بکار گرفت و حتی از داده‌ها و یافته‌های علوم تجربی و علوم اجتماعی نیز بهره گرفت. در رشتهٔ فلسفهٔ دین نیز که دانش متمایزی است مکتبها و نظریه‌ها و روشهای متنوع و متفاوتی برای بررسی مباحث وجود دارد و تنها یک نوع از انواع بسیار گسترده و متنوع مکاتب فلسفهٔ دین، فلسفهٔ تحلیلی (زبانی) دین است. و این خطاست که به لحاظ اُنس و علاقه و شیفتگی نسبت به فلسفه‌های تحلیلی و زبانی و مکتب پوزیتیویسم منطقی، در تعریف علم کلام نیز انحصاراً به این مکتب توجه و تصریح کنیم و تعریف را از کلیت و شمول انداخته و به لحاظ منطقی تعریفی مخدوش و محدود ارائه دهیم. این همه که گفتیم تنها اشاره به یکی از تعریفهای کلام جدید و علم کلام بطور عام بود که از سوی برخی از اندیشمندان معاصر عرضه شده بود، که در ضمن ارزیابی آن برخی نکات دیگر نیز دربارهٔ ماهیت و ساختار علم کلام گفته آمد.

پس به اعتقاد نگارنده وظایف قبلی علم کلام تغییری نیافته بلکه بر حجم و کمیّت و گسترهٔ آنها نیز افزوده شده و به سبب اینکه شبهات متنوع و جدیدی در قلمرو اعتقادات و باورهای دینی در جوامع بشری ظهور یافته و مطرح شده، حیطه و گسترهٔ درگیری علم کلام با شبهات گسترش بسیار زیادی پیدا کرده و علم کلام بناگزیر به وادیهای جدیدی گام نهاده و به قلمروهای نوینی وارد شده و در سنگرهای جدیدی باید به دفاع برخیزد. پس یکی از ابعاد جدید بودن و جدید

شدن علم کلام مربوط به پیدایش میدانهای جدید درگیری و چالش با افکار و اندیشه‌های مخالف و مهاجم است. تهدیدهای جدیدی برعلیه دین در جهان ما پدیدار شده که علم کلام باید با آنها به ستیزه برخیزد و به دفاع بپردازد.

با این بیان آشکار می‌گردد که نوشوندگی و پویایی در ذات و ساختار علم کلام ریشه دارد و این علم بطور مستمر در حال تجدید حیات و نوشوندگی و تحول است.

اما جدید بودن علم کلام تنها منحصر به این بُعد نیست، کلام جدید از جهات دیگری نیز جدید است. به لحاظ پیش‌فرضها و مبادی و تصورات و مفاهیمی که در این علم بکار برده می‌شود، کلام جدید با کلام سنّتی و رایج قدیم تفاوتهایی دارد و پیش‌فرضهای جدید در افکار متکلمان راه یافته است که در آثار و اندیشه‌های خود بکار می‌گیرند. مثلاً تلقی از خدا، دین و کارکردهای آن، نسبت خدا با انسان، نسبت دین با تاریخ، جامعه، فرهنگ، دست نخورده و بکر باقی نمانده است، بلکه دست‌خوش دگرگونی و تحول شده است.

ظهور تئوریهای جدید در علوم بشری، بر این پیش‌فرضها و تلقی‌های رایج خواه ناخواه تأثیر نهاده است. انتظارات ما از علم، دین، خدا، انسان و... نیز بکلی ثابت نمانده است ـ هرچند که عناصر ثابتی همواره در این زمینه‌ها وجود دارند که پیوند اکنون را باگذشته برقرار و باقی می‌دارند ـ اما این نکته نیز جای انکار ندارد که بسیاری از متکلمان امروز با همان نگرش‌ها و پیش‌فرضهای متفکران گذشته نمی‌اندیشند.

پیدایش مسایل جدید کلامی نیز موجب نوشدن مسایل کلامی شده است و اکنون مسایل دیگری ذهن متکلمان امروز را بخود متوجه ساخته که با مسایل کهن کلامی کاملاً متفاوت است.

یکی دیگر از ابعاد نوبودن و نوشدن علم کلام، پیدایش و بکارگیری روشهای جدید در طرح و ارائهٔ مسایل کلامی است. حقیقت آنست که علم کلام به لحاظ متدلوژی ثابت نمانده و تحولات بسیاری در آن راه یافته و روش‌شناسی علم کلام دچار تحولات جدی و اساسی شده است.

زبان علم کلام و نحوهٔ بیان نکات و مطالب و مباحث نیز با گذشته تفاوتهایی یافته و متحول گشته است و زبان متکلمان جدید، یعنی نحوهٔ تدوین و نگارش و قالب بندی مفهوی (Conceptualization) و سخن گفتن آنان و شکل و شیوهٔ طرح مسایل کلامی از بسیاری جهات نو شده و تجدد و تحول یافته است. اگر بپذیریم که علم کلام، دانشی است که از بسیاری جهات از علوم و دانشهای دیگر تغذیه می‌کند و بطور دائمی با آنها در داد و ستد معرفتی است، با تجدد و تحول دیگر علوم بشری بناگزیر در برخی از اصول و ارکان و مباحث این علم نیز تجدد و تحول رخ خواهد داد ـ هرچند در این مورد نه ادعای کلیت می‌توان کرد و نه ضرورت و دوام، اما بگونهٔ موجبهٔ جزئیه و در پاره‌ای جهات این سخن را نمی‌توان یکسره نفی و انکار کرد. پس در واقع با رشد و تحول علوم بشری فضای فرهنگی جدیدی پدید می‌آید و روشن است که علمی که در این فضای فرهنگی متحول و نو پدید تأسیس می‌شود با علمی که در فضای فرهنگی دیگری متولد شده است به لحاظ "تعیّن فرهنگی" (به تعبیر دیلتای و دیگر هرمنوتیک‌دان‌ها) تفاوتهایی دارد و "کلام جدید" به این لحاظ نیز جدید است.

پس کوتاه سخن آنکه به نظر نگارنده کلام جدید از چند جهت جدید است و با کلام قدیم متمایز و متفاوت می‌شود. از جهت پیش‌فرضها و مبادی، مسایل و مباحث کلامی، روش‌شناسی، زبان‌شناسی، زبان، فضای فرهنگی و علومی که با آنها مبادلهٔ معرفتی و فرهنگی دارد، به لحاظ بانیان و پدید آورندگان (یعنی

متکلمان جدید). پس ما در واقع هم مسایل کلامی جدید داریم، هم متکلمان جدید و هم علم کلام جدید و هم روشهای جدید کاوشهای کلامی.

این نکته را نیز بیفزاییم که برخی از اندیشمندان معاصر علاوه بر وظایف دوگانه یا سه گانه یاد شده وظیفه دیگری نیز برای علم کلام معرفی کرده‌اند که هجوم بردن و حمله کردن به عقاید مخالفان دین است.[1]

این نکته که بیشتر به وظیفهٔ رشتهٔ دفاعیات کلامی (Apologetic) مربوط می‌شود، نکتهٔ مفید و تأمل انگیزی است که با ردّیه نویسی‌های سطحی و مبتذل علیه مخالفان نباید یکی انگاشته شود. در واقع طبق تعبیر خودِ آن اندیشمندان "مرحلهٔ حمله به دیدگاههای رقیب" با بقیهٔ مراحل کار متکلمان و دفاعیات کلامی در تأثیر متقابل همیشگی است همچون کار یک کشتی گیر که در مقابل حریف، موضع می‌گیرد و دفاع می‌کند و در موقعیت مناسب نیز به او حمله‌ور می‌شود. هم در برابر حمله‌های حریف به ضدحمله دست می‌زند و هم خود ابتکاراً و مستقلاً به حمله می‌پردازد. سخن در این زمینه بسیار است و به همین مختصر که گفته شد بسنده می‌کنیم.

موضوع کلام جدید و رسالت آن

علم کلام موضوع واحد و ثابت و مشخصی ندارد زیرا دانش بسیار گسترده، متنوع و بالنده‌ای است، اما شاید بتوان با اندکی مسامحه گفت که موضوع آن عقاید دینی و کلیت فرهنگ و اندیشهٔ دینی است از حیث آنکه نیاز به تفسیر و تبیین و معرفی دارند و نیز از آن حیث که در معرض اشکال و ایراد و هجوم مخالفان قرار

---

۱. مجلهٔ نقد و نظر، شمارهٔ دوم، سال اول، صص ۴۳ و ۴۴.

می‌گیرند. در مورد این علم بهتر است از نقش‌ها و کارکردها و رسالت آن سخن بگوییم و به یک "تعریف کارکردی" (Functional Definition) در مورد آن قناعت کنیم و یا از وظیفه و عزم متکلمان سخن بگوییم و از این طریق به تعریف آن بپردازیم. متکلمان چه می‌کنند؟ متکلمان هم به توضیح و تفسیر عقاید دینی برای قبولاندن آنها به دیگران و متقاعد ساختن دیگران به پذیرش این عقاید می‌پردازند و هم به حراست و دفاع و نگاهبانی از حدود و مرزهای دین و حفظ شریعت در مقابل تهدیدهای بیگانگان اشتغال دارند و در واقع نگاهبان شریعت و مرزدار عقیدت و مدافع و محافظ دین هستند. و علم کلام نیز فعل و عمل جمعی متکلمان (Collective Activity) و حاصل جهد و تلاش ایشان است.

اما در باب قاعدهٔ "موضوع کل علمٍ ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه" و تفسیر "عرض ذاتی" که کسانی برای تعیین موضوع علم کلام از آن استفاده کرده‌اند باید گفت که حتی بین حکیمان مسلمان، عارفان نظری و حتی اصول دانان خودِ ما توافق زیادی وجود ندارد و در آثار فیلسوفان مسلمان مورد تفسیرهای متفاوتی واقع شده و شادروان علامهٔ طباطبایی (ره) نیز در حاشیهٔ مفصلی بر جلد اول کتاب "اسفار" ملاصدرا به ترمیم و تکمیل و تحدید حدود این قاعده پرداخته تا بدینوسیله پاره‌ای از اشکالهای وارده را دفع نماید. در باب «تمایز علوم» و نقش موضوع در این تمایز نیز بین عالمان مسلمان توافق کاملی وجود ندارد و برخی از ایشان تمایز علوم را به غایات و اغراض یا به نفس مسایل یک علم دانسته‌اند. لذا دربارهٔ "عرض ذاتی" و معانی آن و قاعدهٔ یاد شده در اینجا بحثی نمی‌کنیم، زیرا سخن به درازا می‌کشد و بهرهٔ عملی آن نیز چندان زیاد نیست. اما چنانکه گفتیم می‌توان موضوعی برای آن تصویر کرد هرچند که نام خاصی بر آن نتوان نهاد. مثلاً می‌توان گفت موضوع علم کلام، عقاید دینی است از آن حیث که تفسیرپذیر و شبه

پذیرند. به دیگر سخن، می‌توان گفت موضوع دانش الهیات یا علم کلام باورهای دینی از آن جهت که نیاز به تفسیر و دفاع و توجیه دارند و می‌توانند مورد هجوم و اشکال و اعتراض قرار گیرند. این البته صرفاً یک پیشنهاد است و ممکن است بسیار خام و ابتدایی باشد. اما محور و بنیاد کاوشهای کلامی، همان عقاید و اعمال و اندیشها و نگرشها و باورهای دینی است توأم با نگرشی تفسیر گرانه (Interpretive) و آسیب شناسانه (Pathologic). و از همین جاست که من یکی از وظایف علم کلام را آسیب‌شناسی دینی (Religious Pathology) می‌دانم که مسئولیتی سنگین‌تر از دفع شبهات و قلمروی فراختر از آن دارد. در آسیب‌شناسی دینی نه تنها باید به دفع شبهات مطرح و موجود پرداخت، بلکه فراتر از آن، باید به دفع شبهات محتمل نیز اندیشید و برای آنها چاره‌ای جست. علاوه بر این ریشه‌یابی و نشانه‌شناسی آسیب‌ها نیز جهت درمان مؤثر و قطعی در دستور کار متکلمان قرار خواهد گرفت.

با این توضیحی که آورده شد دیگر نیازی به جستجوی «جامع مشترک» برای ایجاد پیوند بین مسایل علم نخواهد بود و تبیین و توجیه و دفاع از عقاید دینی و دفع هجوم مهاجمان و نیز عزم تفسیر گرانه و آسیب شناسانهٔ متکلمان در واقع عامل پیوند و حفظ وحدت مسایل این علم را برعهده خواهد داشت.

فواید و رهاوردهای کلام جدید

یکی از فایده‌های این علم تثبیت و تقویت ایمان و دینداری مؤمنان است که به آنان دلگرمی و امید می‌دهد و نسبت به حقانیت دین و باورهای دینی‌شان آنان را راسخ‌تر و استوارتر می‌سازد. بنابراین علم کلام به تنهایی و ضرورتاً موجب ایجاد ایمان نمی‌شود، اما بدون شک در رسوخ بخشیدن و تثبیت کردن و تقویت ایمان و

حفظ ایمان دینداران می‌تواند بسیار مؤثر بیفتد. همچنانکه در آشنا ساختن، آگاه کردن، دعوت نمودن مخالفان نسبت به دین و علاقمند و کنجکاو ساختن آنها نیز می‌تواند بسیار تأثیرگذار و نقش آفرین باشد. همین طور در ناکام ساختن و مأیوس نمودن و عقب راندن و منکوب ساختن مخالفان و معاندان و غرض ورزان و دشمنان دین می‌تواند سلاحی کارآمد و بُرّان و دشمن کوب باشد. اینها پاره‌ای از فواید این علم است. اما حقیقت آنست که ایمان صرفاً از طریق تحقیقات نظری بدست نمی‌آید. نمی‌خواهم همچون کیرکگارد بگویم: "ایمان، خصم برهان است"، این یک سخن افراط‌آمیز است، اما ایمان تنها از راه خواندن و مطالعه حاصل نمی‌شود و اگر مرتبهٔ نازلی از آن را بتوان از این طریق کسب نمود، مراتب عالی و بالایی آن از این طریق قابل کسب نیست. به همین سبب نمی‌توان ایمان را مستقیماً و صرفاً زاییدهٔ علم کلام و بحثهای الهیاتی و علم لاهوت دانست، اما بی‌تردید علم کلام در پاسداری و حراست از ایمان و زمینه سازی برای تحقیق آن و همچنین در عمق بخشیدن و توسعه و تثبیت آن دخیل و مؤثر است و می‌تواند نقش بسیار مهمی هم ایفا کند.

کلام جدید و کلام سنتی

برخی معاصران در باب کلام جدید سخن از تکامل به میان آورده‌اند بنده دقیقاً مقصود ایشان را از تکامل در این مورد نمی‌دانم و معتقدم در مورد اندیشه و معرفت و حوزهٔ فرهنگ، این واژه را باید با دقت و احتیاط زیادی بکار برد زیرا هنوز هم در جامعهٔ ما و حتی در میان غربیان هم طنین و صیغهٔ داروینی‌اش را حفظ کرده است و فوراً تئوری داروین در مورد "تحول زیستی جانداران" را برای شنونده تداعی می‌کند. لذا اینکه کلام جدید نسبت به کلام قدیم و سنتی تکامل

یافته‌تر است یا نه؟ این پرسش مشتمل بر گونه‌ای ارزشگذاری است و من کلام قدیم و سنتی را علمی ناسودمند و منفور و مطرود نمی‌دانم، بلکه در زمان خود و دوران گذشته دانشی راهگشا و سودمند و خدمتگزار بوده و رسالت خود را نیز در بسیاری موارد بخوبی ادا نموده است و هنوز هم پاره‌ای اصول و مبانی و برخی مسایل آن قابل طرح و بهره گیری است و نباید آنها را از دست فرو گذاشت و کنار نهاد و خودِ این علم نیز در پاره‌ای جهات هنوز نیز پیام و سخنی دارد و فوایدی بر تعلیم و تعلّم آن مترتب است. نباید در مورد کلام سنتی بی‌انصافی کرد و به گزاف و افراط سخن گفت. کلام جدید البته در طول کلام سنتی است و در هر عصری نظامها و مکتبهای کلامی نوسازی و بازسازی می‌شوند و حتی به تعبیر صریح استاد شهید مطهری (ره) در هر عصر و زمانی می‌توان به تأسیس[1] مکتب کلامی خاصی که پاسخگوی نیازهای آن روزگار باشد اقدام نمود. ایشان صریحاً از "تأسیس" کلام جدید سخن گفته‌اند. اما پیداست که تجدید حیات یک علم یا تأسیس یک علم جدید هیچگاه به معنای نفی گذشته و سابقه و تاریخ آن علم نبوده و نخواهد بود. ما در گذشته یک نوع علم کلام داشته‌ایم و اکنون به اقتضای شرایط خاص فرهنگی و رشد دانشها و پیشرفت و پیدایش صنعت و تکنولوژی و ارتباطات نیاز به نوع دیگری از علم کلام یا مکتب و نظام کلامی و تأسیس الهیات

---

۱. پیرامون جمهوری اسلامی، استاد مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، ۱۳۶۴، ص ۳۸. عین عبارت آن استاد بزرگ چنین است: "با توجه به اینکه در عصر ما شبهاتی پیدا شده که در قدیم نبوده و تأییداتی پیدا شده که از مختصات پیشرفتهای علمی جدید است و بسیاری از شبهات قدیم در زمان ما بلاموضوع است، همچنانکه بسیاری از تأییدات گذشته ارزش خود را از دست داده است، از اینرو لازم است کلام جدیدی تأسیس شود." که باید فوراً افزود که تأسیس یک علم هرگز کار آسانی نیست و دشواریها و پیچیدگیهای خاصی دارد که اکنون فرصت مناسبی برای طرح آنها نیست. این تذکر از آن رو آورده شد که شاهد برخی تلاشهای ناکام و بی‌فرجام پاره‌ای ساده لوحان بی‌مایه در جامعهٔ کنونی خود هستیم که در عین بی‌بضاعتی گستاخانه به جهدی بی‌توفیق دست یازیده‌اند.

جدیدی داریم، که این هیچگاه گذشتهٔ افتخارآمیز فرهنگی ما را نفی نمی‌کند و از ارج کوششها و تلاشهای نسلهای متوالی متکلمان مسلمان و رنج‌هایی که عالمان دینی ما برده‌اند و طالب عالمان سختکوش و بی‌توقع حوزه‌های علمیهٔ ما کشیده‌اند و آن مرارتها و تلخیها و درشتی‌ها که دیده‌اند و شنیده‌اند نمی‌کاهد و دور از انصاف و مروّت و حتی اخلاق علمی است که آن پایمردیها و غیرت ورزیهای متکلمان گذشته در دفاع از دین و باورهای دینی را از یاد ببریم یا خوار بشمریم. اما آشکار است که قافلهٔ فرهنگ و معارف بشری نیز نمی‌تواند در هیچ مقطع و مرحله‌ای متوقف شود و به حجم خاص و معینی از دانسته‌ها بسنده کند. بنابراین متکلمان این روزگار با همان عزم، اما شاید با ابزارهایی نسبتاً متفاوت و به دنبال همان هدف ارزشمند به ادامه و استمرار و تکمیل تلاشهای متکلمان گذشته می‌پردازند و هیچگاه از یاد نخواهند برد که متکلمان پیشین در افزایش بصیرت و ارتقای اندیشهٔ آنان نقش بسزایی داشته‌اند و هر نسلی بر سر خوان معارف نسل پیشین می‌نشیند و از آن تغذیه می‌کند، اما در عین حال دارای وجوه و ابعاد تازه‌ای است که قبلاً به آنها اشاره شد.

ارتباط کلام جدید با سایر معارف بشری

تردیدی نیست که علم کلام و الهیات (Theology) نیز همچون دیگر علوم و معارف بشری با دانشهای مختلف مرتبط است و در طرح مسایل، روشهای استدلال، مقدمات برهانها و احتجاجها و دیگر وجوه و موارد بهره می‌گیرد. همینطور از شواهد علمی، داده‌ها و یافته‌های علوم در مباحث مورد استفاده می‌کند. اما متکلم باید تقریباً با همهٔ دانشهای زمان خود آشنایی داشته باشد و براند که در آن دانشها چه می‌گذرد و چه مسایلی مطرح می‌شود، تا اگر تشخیص داد

تهدیدی از سوی آنها برای دین و دینداری و اندیشهٔ دینی و جود دارد به دفاع برخیزد و به دفع آن تهدید بپردازد. از طرفی در خودِ متون مقدس ادیان و آموزشهای آنها مطالب متنوعی وجود دارد که گاه به علوم مختلفی مربوط می‌شود و در آن موارد هم متکلم ناچار است برای تبیین و تفسیر صحیح آن دستورات و عقاید و آموزشها آگاهی کافی از آن علوم داشته باشد و بدین منوال، در واقع قلمرو کار متکلم دائماً توسعه می‌یابد و همراه با تنوع شبهات باید به آگاهیهای متنوعی دست یابد و برای دفاع از کلیت دین و عقاید و فرهنگ دینی تا هرکجا لازم باشد پیش برود و با هر دانشی که لازم باشد آشنا شود، تا از این طریق بتواند به رسالت متکلمانهٔ خود عمل کند، لذا به یک لحاظ و از یک نظر علم کلام، علم بی‌مرزی است، هرچند که مرزهای آن در محدودهٔ توجیه و دفاع از مرزهای دین و قلمرو دین است.

روش کلام جدید

علم کلام، دانشی تک روشی نیست و روش واحدی در آن معمول نمی‌گردد، بلکه در واقع دانشی چند روشی است که در آن از روش‌های گوناگون و متنوع و متعدد می‌توان بهره گرفت و در عمل هم متکلمان ادیان چنین می‌کنند. اما در باب جدلی بودن یا برهانی بودن استدلالهای علم کلام، حقیقت آنست که این تمایز امروز دیگر چندان دقیق و کارساز نیست، زیرا با پیدایش رشته‌ای به نام "کلام فلسفی" (Philosophical Theology) که به شیوه‌ای فلسفی و برهانی مباحث کلامی را مورد بحث قرار می‌دهد، دیگر نمی‌توان از چنان تمایزی سخن گفت و

نتیجهٔ عملی چشمگیری هم ندارد.[1] بنابراین در علم کلام عیناً مانند تنوع روش شناختی می‌توان از تنوع برهانها و شیوه‌های استدلال و احتجاج نیز بهره برد و لزومی ندارد که در طرح بحثهای کلامی خود را به یک نوع خاص از قیاس و استدلال می‌رود و مقید بسازیم.

مسایل کلام جدید

در مورد مسایل کلامی جدید در این مجال محدود تنها به پاره‌ای از آنها می‌توان اشاره کرد و ارائهٔ مدوّن و طبقه‌بندی منظم و مفصل اینگونه مسایل را به مقالات دیگر و فرصتهای مناسبتری موکول می‌کنیم.

برخی از مسایل کلامی جدید مربوط به ظهور فلسفه‌های الحادی و اشکالهایی است که این فلسفه‌ها بر علیه دین و خداشناسی، معاد و جهان آخرت، عدل الهی، صفات خدا، نسبت خدا با انسان و جهان، منشأ پیدایش و خاستگاه دین وحی و الهام، معجزه، جهان غیب مطرح ساخته‌اند. مکتبهایی مانند مارکسیسم، نیهیلیسم، سکولاریسم، اگزیستانسیالیسم و نظریهٔ کسانی مانند فویرباخ، فروید، دورکیم، راسل، داروین و... همه از این قبیل بشمار می‌روند. این اشکالها در گذشته نبوده و همه جدید و بی‌سابقه‌اند، هم به لحاظ زمانی و هم به لحاظ مضمون و محتوا و متکلم این روزگار ناچار است برای ایفای نقش خود بدانها پاسخ دهد و پاسخ دادن نیز مستلزم آشنایی و آگاهی کافی دربارهٔ این نظریه‌ها و نظامهای فلسفی و آثار متفکرانی است که چنین نظریه‌هایی را ارائه کرده‌اند. برخی مسایل مربوط به

---

۱. و تازه این غیر از پیدایش رشته‌ای مستقل و متمایز به نام "فلسفهٔ دین" است که خود دانشی پویا و بالنده و دامنگستر و دارای شاخه‌های متعدد و متنوع است که در آن نیز کاوشهای فلسفی در باب دین بوضوح صورت می‌گیرد و فلسفهٔ دینی بهم می‌پیوندند.

دیالوگ بین ادیان، همکاری ادیان و مسالهٔ مهم پلورالیسم دینی یا تعدد حقانیت ادیان است.

یک دسته از مسایل کلامی جدید مربوط به معیار حقانیت ادیان و چگونگی صدق و کذب یا تحقیق‌پذیری گزاره‌های دینی است. مسألهٔ معناداری گزاره‌های دینی، تکامل دین و تکامل معرفت دینی و ارزیابی صدق و کذب و حق باطل این دعاوی با رهیافت بنیادی دفاع از دین، مسایلی است که اذهان متکلمان جدید را بخود مشغول داشته است. بحث از زبان دینی و چگونگی آن و پاسخ به ایرادها و اشکالهایی که مخالفان در این زمینه مطرح ساخته‌اند نیز بخش دیگری از مسایل کلام جدید است.

اشکالهایی که بطور خاص دربارهٔ مفاهیم دینی مثل خدا، معجزه، وحی، نبوت، خاتمیت، ثواب و عقاب، گناه، ایمان و مانند اینها مطرح شده و نیز ایرادهایی که در مورد برهانهای اثبات وجود خدا و نیز شبهاتی که در مورد ارزشهای اخلاقی و دینی بطور مشخص مطرح شده همه از مباحث نوین کلامی است و وظیفهٔ متکلم زمان‌شناس و غیرتمند این دوران است که عالمانه و محققانه و بدور از تعصب ورزی نابخردانه بدانها پاسخ دهد و در برابر تهدیدات آنها از اندیشهٔ دینی و دینداران محافظت نماید.

توضیح و تنقیح نسبت دین با مقولاتی مانند توسعه، سیاست، آزادی، جنگ، صلح، حقوق بشر، علوم تجربی (و بطور کلی معارف بشری)، هنر، فلسفه، عرفان، اخلاق، فرهنگ، سنت، مدرنیسم (تجددگرایی) و ایدئولوژی... در شمار مسایل جدید کلامی است که در گذشته یا بکلی بی‌سابقه بوده و یا اینکه تئوریها و دیدگاههای خاصی که اکنون دربارهٔ این مسایل مطرح هست وجود نداشته است.

پرداختن به مسایلی مثل هوش مصنوعی، سقط جنین، عرفان دارویی،

پدیده‌هایی مانند لائیسیسم، دئیسم، فمینیسم هیپی‌گری و بیتلیسم و انواع مشابه آن، ادراکات فراحسی (E.S.P) فرقه‌ها و مذاهب ساختگی و نهضت‌های دینی جدید (New Religions) نیز در ردیف مسایل کلامی جدید هستند.

تجربهٔ دینی، مسألهٔ روش در الهیات، روشهای تفسیر متون دینی (هرمنوتیک)، الهیات ناظر به همهٔ ادیان جهان، مسألهٔ مهم وضعیت بشری، سکولاریزاسیون دین، بحران هویت، بحران عقلانیت، تئوریهای زبانشناختی و معناشناختی و کشفیات تازه در علم منطق و معرفت‌شناسی نیز بر دوام متکلمان جدید را به چالش فرا می‌خوانند و اینهمه نیازمند اطلاعات و آگاهیهای جامع و عمیق نسبت به علوم و دانشهای بشری و معارف گونه‌گون است و پیداست که این گستردگی و تنوع مباحث مسئولیت متکلمان این دوره را تا چه پایه سنگین و دشوار می‌سازد.

مسایل مهمی مانند احیای دین و اصلاح دینی نیز از مسایل بسیار پیچیده و دشوار کلام جدید است، که علاوه بر جامعه شناسان و فیلسوفان دین و معرفت شناسان، متکلمان نیز موظفند تا با رهیافت و نگاه کلامی به ارزیابی و تحلیل و داوری دربارهٔ آن بنشینند.

بررسی تفاوت یا نسبت دین با اسطوره، جادو، تاریخ و سمبلها (نمادها) نیز بخش دیگری از وظایف علم کلام جدید است. این تنها اشاره‌ای مختصر و فهرستی مجمل و ناقص از مسایل کلام جدید است و باید در فرصتهای دیگری به تفصیل هر یک از این مقولات را تشریح کرد.[1]

---

۱. بدین نکته نیز باید توجه داشت که نام بردن پایه‌ای از مسایل کلامی جدید در اینجا صرفاً از باب بدست دادن نمونه‌هایی از اینگونه مباحث است و نه ادعای احصاء و استعضای تام در میان است و نه قصد طبقه‌بندی دقیق منطقی این مباحث در میان بوده است.

برخی متکلمان جدید غربی

متکلمان جدید در غرب بسیارند و بردن نام حتی اندکی از آنها به درازا خواهد کشید چه رسد به آنکه بخواهیم اجمالی از دیدگاهها و آرای آنها را نیز معرفی کنیم. این کار در واقع محتاج تألیف یک کتاب چند جلدی است! به همین سبب بنده در اینجا صرفاً به ذکر نام برخی از آنان می‌پردازم و بحث از دیدگاههای ایشان را به نگارش سلسله مقالاتی موکول می‌کنم که انجام آن پیش از هر چیز منوط و مشروط به توفیق الهی است.

کسانی مانند: فریدریش شلایرماخر، کارل رینر، پل تیلیخ، رودلف بولتمان، کارل بارث، امیل برونر، چارلز هارتشورن، راینهولدنیبهور، دیتریش بونهافر، هانس کونگ، ولفهارت پاننبرگ، توماس تورانس، ادوارد اسکیلبیکس، اِبِرهارد یونگل، برنارد لانرگان، ایوز کونگار، یورگن مولتمان، ریموند و پانیکار، ماسائو آبه، فرانتس روزنسویگ، مارتین بوبر، جان هیک، پل نیتر، جورج راپ، جان کاب، پل فان بورن، رابرت مکافی براون، جان مک کواری، گوردن کافمن، شوبرت آگدن، دیوید تراسی و صدها و هزاران متکلم دیگر.

مطهری بنیانگذار کلام جدید اسلامی

در اینجا تنها از استاد فرزانه مرحوم شهید مطهری نام می‌برم که در کلام اسلامی طرحی نو درافکند و او را باید "بنیانگذار کلام اسلامی جدید" در کشور ما دانست، تنی چند از معاصران نیز در این وادی راه می‌پویند که از خدای بزرگ برای ایشان توفیق و تسدید و ثبات قدم و دقت نظر و مراعات انصاف علمی را خواستارم.

در باب مبانی نظری تفکر ایشان چندان نیازی به توضیح نیست، زیرا ایشان در

میان نسل جوان و تحصیلکردگان و اندیشمندان و اهل قلم ما آنچنان شهرت و نفوذی دارند که همگان بخوبی می‌دانند شیوهٔ اصلی ایشان در تحقیقات و آثارشان شیوه‌ای عمدتاً فلسفی و استدلالی بوده است. اما باید دانست که استاد مطهری در مقام یک متکلم گام به وادیهای جدیدی نهاده بود و اگر عمرش کفاف می‌داد و بدست تبهکاران به شهادت نمی‌رسید گنجینهٔ عظیم و میراث ارزشمندی در کلام جدید برای ما به یادگار می‌گذاشت که بسی جامع‌تر و. پرشمارتر از آن چیزی می‌بود که امروز از ایشان در اختیار داریم. ایشان به ویژه در سالهای پایانی عمر پرثمرشان به طرح جدید مسایل کلامی کهن و طرح ابتکاری و مستقل مسایل کلامی جدید پرداخته بودند و با بهره گیری از دانش روانشناسی و جامعه‌شناسی و در پرتو مطالعات مقایسه‌ای در فلسفهٔ غرب و فلسفه و حکمت اسلامی به سنتزی مبارک رسیده بودند و دیدگاههای جدیدی پیدا کرده بودند که خطوط کلی آنرا می‌توان در طرح فشرده و شتابزده‌ای که برای حوزه‌های علمیه ترسیم کرده و ارائه داده‌اند بخوبی مشاهده نمود. دورهٔ "مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی" که از ایشان بجا مانده و چاپ و منتشر شده است دربر گیرندهٔ مباحثی نو و دیدگاههایی جدید و ابتکاری است و نشانگر آن است که استاد مطهری اکتفای محض به کلام سنتی و مباحث کلامی کهن را روا نمی‌دید و بدنبال درافکندن طرحی نو در عرصه و عرضهٔ اندیشهٔ اسلامی بود و انصاف باید داد که ایشان در برداشتن گامهای نخستین بسیار کامیاب بوده است و جرأت و شهامت عالمانهٔ آن شهید عزیز در شکستن جزمهای پوسیده و جامداندیشی و تعصب ورزیهای نابجا و ایجاد یک فضای فرهنگی جدید از نظر هر شخص خردمند و آزاده‌ای شایان تحسین و ستودنی است. او به متکلمان مسلمان این عصر آموخت که چگونه می‌توان با اندوختهٔ معارف کهن و با حفظ اصالت‌ها و در عین ریشه داشتن در سنت و دور

نیفتادن از آن به وادیهای جدید نیز گام نهاد و به دیدگاههای نوین دست یافت و بدون افتادن در دام التقاط و انحراف و غربزدگی به نوآوری و ابتکار در زمینهٔ تبیین و دفاع از باورهای دینی پرداخت و پاسدار اندیشهٔ دینی امت خویش بود. خدایش بیامرزاد و جزای خیر دهد که اندیشمندی بصیر و متکلمی غیور و عالمی زمان شناس و فرزانه‌ای وارسته بود که در پی ایفای رسالت شرک کلامی خویش عمری رنج برد و مرارتها کشید و با همهٔ تلخی‌ها و جور و جفاهای آشنایان و بیگانگان بسر کرد و صبر و ثبات ورزید و خود سرمشقی شایسته برای متکلمان جوان و بیدار و دردمند این روزگار شد تا راهی راکه او آغاز کرد با همت و دلیری و بصیرت و پایمردی ادامه دهند و از درشتناکی و ناهمواری و دشواری راه نهراسند و از هجوم مشکلات بیمی به دل راه ندهند. از حضرت کردگار برای همهٔ متکلمان جدید اسلامی طلب توفیق و ثبات می‌کنیم. وقت آن است که برخیزیم و کاری بکنیم. هنگام جهد و تلاش خردمندانه است، حافظ خردمندانه پندمان می‌دهد که:

قدر وقت ار نشناسد دل و کاری نکند
بس خجالت که از این حاصل اوقات بریم
در بیابان فنا گم شدن آخر تاکی
ره بپرسیم مگر پی به مهمات بریم

* تذکر این نکته ضروری است که مقالهٔ فشردهٔ حاضر در واقع تحریر یک جلسه تدریس نگارنده در دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران بوده است که در سال ۱۳۶۸ درکنار تدریس دیگر دروس فلسفه و الهیات و عرفان و تاریخ ادیان و متون انگلیسی، تدریس "کلام جدید" را هم برعهده داشت که با استقبال صمیمانه و شوق‌انگیز دانشجویان روبرو شد. هرچند از سالهای دور همواره تأمل در باب کلام جدید و نظامهای الهیاتی نوین یکی از دل مشغولیها و اشتغالات ذهنی و زمینه‌های مطالعاتی

راقم این سطور بوده است و امیدوار است حاصل پژوهشها و مطالعات خود را در آینده در ضمن رساله و کتابهای دیگری نیز تقدیم ارباب معرفت و علاقمندان مباحث الهیاتی نماید.

آشنایی با الهیات مسیحی معاصر

ج.هـ لیث

پیشینهٔ الهیات مسیحی

انقلاب علمی، نهضت روشنگری، انقلاب صنعتی و نهضت‌های اجتماعی و فکری گوناگون در زمان جنگ جهانی نخست، بطور اساسی فضای فکری و علمی را متحول ساختند و منجر به پیدایش وضعیت جدیدی نسبت به مراجع و نهادهای معتبر و بانفوذ قبلی شدند به تدریج، اصل تحول به عنوان یک اصل جدایی‌ناپذیر و وضعیت عادی و بهنجار و طبیعی پذیرفته شد. انقلاب علمی که با کسانی مثل کوپرنیک آغاز شد و توسط اشخاص مانند داروین و اینشتین ادامه یافت نه تنها درک و دریافت انسانها را از جهان دگرگون ساخت، بلکه موجب تحول جایگاه آدمی در کل نظام هستی گردید.

هیچ جریان فکری دیگری در قرن نوزدهم مثل بکارگیری روش نقادی تاریخی در مورد کتاب مقدس، برای کلیسا مصیبت‌بار و مشکل‌زا نبود. شناخت تاریخی جدید همچنین مردم را نسبت به عدم قطعیت و نسبی بودن قضاوت‌ها و

شیوهٔ پیدایش و شکل‌گیری تاریخ و اعتقاداتشان آگاهتر ساخت. کارل مارکس (۸۳-۱۸۱۸) با تأکید بر خصلت ایدئولوژیک دین و شیوهٔ تکوین عقاید و علایق مومنان به طرح مسأله پرداخت. زیگموند فروید (۱۹۳۹-۱۸۵۶) اعلام کرد که همانگونه که دانش جدید جایگاه آدمی در جهان را تغییر داده است (توسط کوپرنیک) و بی‌همتایی آدمی را در منشأ پیدایش از بین برده است (توسط داروین) او نیز ارزش و اعتبار آزادی را از بین خواهد برد.

کلیسا نیز بطور فزاینده‌ای برآگاهی خود در مورد ادیان دیگری می‌افزود و از ارزش و اهمیت آنها نسبت به دین مسیح پرسش می‌کرد.

الهیات مسیحی در قرن نوزدهم

مکتبهای مختلف کلام و الهیات مسیحی در قرن نوزدهم را می‌توان براساس نوع پاسخی که به تحولات علمی و صنعتی و اجتماعی جدید داده‌اند دسته بندی کرد. یک دسته آزاداندیشان یا لیبرال‌ها بودند که می‌کوشیدند تا از تحولات جدید و دستاوردهای علمی هرچقدر می‌توانند به سود ایمان و دین مسیح استفاده کنند. دستهٔ دیگر کسانی بودند که به مقاومت در برابر موج جدید می‌پرداختند و سعی در نادیده گرفتن و انکار پیشرفت‌های علمی و صنعتی جدید داشتند. گروه سوم کسانی بودند که تلاش می‌کردند تا بین ایمان مسیحی و روابط اجتماعی جدید نوعی رابطه برقرار کنند و به همین سبب به «نهضت انجیل اجتماعی» موسوم شدند.

فریدریش شلایرماخر[1] (۱۸۳۴-۱۷۶۸) نخستین چهرهٔ سرشناس و معروفی

1. Friedrich Schleiermacher

بود که وضعیت فکری و فرهنگی جدید را کاملاً جدی گرفت، او مسألهٔ امکان تحقق و تدوین نظام الهیات را مطرح ساخت و معتقد بود که می‌توان حول محور تجربهٔ دینی و به عنوان نتایج و لوازم آن، یک نظام الهیات را تأسیس نمود بگونه‌ای که گزاره‌های کلامی و الهیاتی حاوی مضمون تجربهٔ دینی و پدید آمده از آن باشند. به عبارت دیگر، از نظر شلایر ماخر گزاره‌های کلامی و دینی در واقع به منزلهٔ صورتبندی مفهومی آن چیزی است که مضمون تجربهٔ دینی را تشکیل داده و با تجربهٔ دینی بدست آمده است. پس هر گزارهٔ کلامی و دینی، صورت بیانی تجربهٔ دینی است. او با این کار علم کلام را از انتقادهای گزندهٔ متفکران وابسته به نهضت روشنفکری خلاصی و مصونیت بخشید و به علم کلام نوعی استقلال و اعتبار ارزانی کرد و مبنا و محور مستقل و متمایزی برای آن تدوین و ارائه کرد که همان تجربهٔ دینی مبتنی بر ایمان مسیحی باشد. این ابتکار شلایر ماخر البته مخاطره‌آمیز بود و مشکلاتی نیز پدید آورد. در واقع با این طرح ابتکاری که او عرضه کرد بسیاری از اصول و عقاید مسیحی که ریشه در تجربهٔ بیواسطه و مستقیم مؤمنان نداشت، مثل بکرزایی[1] و تولد اعجازآمیز حضرت عیسی، خارج از محدودهٔ گزاره‌های کلامی قرار می‌گرفت و این بنوبهٔ خود انتقادهای زیادی را متوجه شلایر ماخر می‌ساخت. از سوی دیگر، شلایر ماخر ادعا و اصرار می‌کرد که دین مسیح با تمامی ادیان دیگر متفاوت و متمایز است زیرا در این دین همه چیز به "مسألهٔ آمرزش از طریق عیسی مسیح" برمی‌گردد و این موضوع در کانون دیانت مسیح قرار داشته و آنرا از تمامی ادیان ممتاز می‌سازد. اعتبار و مرجعیت دینی را هیچگاه نمی‌توان از بیرون تحمیل کرد، بلکه از درون خود جامعهٔ مسیحی می‌جوشد.

---

1. Virgin Birth

هگل که یک فیلسوف ذهنگرای آلمانی بود با مسأله به شیوهٔ دیگری برخورد کرد، او بر معقول بودن واقعیت تأکید می‌کرد و مسیحیت را فلسفهٔ غایی و نهایی می‌دانست و می‌کوشید تا با استفاده از عقیدهٔ تثلیث و شخص عیسی مسیح به تفسیر رابطهٔ متقابل خدا با جهان، وحدت خدا با بشر و چگونگی تجلی کامل خدا در امت یا جامعهٔ معنوی (کلیسا) بپردازد. بدین منوال با تبدیل مسیحیت به نوعی فلسفه، دین مسیح از بسیاری انتقادهای جدید تاریخی و عقلی مصون ماند. مارکس از شمار شاگردان چپ گرای هگل بود که به انتقاد از مسیحیت پرداخت.

آلبریخت ریچل[1] در اینکه ریشهٔ ایمان مسیحی در تجربهٔ دینی است با شلایر ماخر موافق بود اما در مورد تفسیر و فهم تجربهٔ دینی با او مخالفت داشت. موضوع اصلی الهیات، وحی تاریخمند است که در قالب عهد جدید تبلور یافته است. و شناخت وحی تنها می‌تواند جنبه و صبغهٔ ارزشی و اخلاقی داشته باشد و در قالب گزاره‌های ارزشی بیان شود. شناخت ما دربارهٔ مسیح نمی‌تواند صرفاً شناخت توصیفی و اخباری باشد، بلکه چنین شناختی باید مبتنی بر ارزش و داوری ارزشی باشد. انجیل نوید می‌دهد که مشیت خداوند بر این قرار گرفته تا مؤمنان، از اسارت قوای طبیعی رها سازد. ریچل همچنین ملکوت خدا را به عنوان «سازمانی بشری که مبتنی بر عشق و الهام است» مورد تأکید قرار می‌دهد.

آدولف هارتناک،[2] شاگرد ممتاز ریچل کتاب معروف خود را که در حکم بیانیه‌ای دربارهٔ آزاد اندیشی بود تحت عنوان "مسیحیت چیست؟" نگاشت و در آن ملکوت خدا را به عنوان قلب و کانون مسیحیت معرفی کرد. همچنین دربارهٔ ارزش روح بشر و نسبت آن با خدا و اهمیت تقوا و درستکاری و عشق مطالبی در

---

1. Albrecht Ritschl
2. Adolf Harnack

آن مطرح ساخت.

ریچل بر مکتب الهیات آزاداندیش در امریکا تأثیر فراوانی نهاد. قبلاً نیز هوراس بوشنل[1] از طریق نگارش کتابهایی تحت نام «تجلی خدا در مسیح»[2] و اثر عمده‌اش در الهیات به نام «طبیعت و امر فرا طبیعی»[3] و مطالعات دیگری که دربارهٔ شخص مسیح و کار او انجام داده بود، زمینه را در میان امریکائیان برای پذیرش یک مکتب الهیاتی جدید آماده ساخته بود. عالمان آزاداندیش انجیلی مانند ویلیام آدامز براون[4] و هنری فان دوسن[5] نیز از نفوذ زیادی برخوردار بودند. این مکتب چهار ویژگی را از الهیات قرن نوزدهم به ارث برده بود: ۱- حقیقت جویی ۲- تجربی بودن ۳- تأکید بر اصل پیوستگی و استمرار ۴- رویهٔ آزاداندیشی. همچنین از سابقه و ریشهٔ انجیلی‌اش سه چیز را وام گرفته بود: ۱-اعتبار تجربهٔ مسیحی ۲-وفاداری نسبت به تاریخی بودن دین ۳-احساس رسالتمندی.

در کلیسای انگلیس دین مسیح از طریق سه دسته مقالات و بررسیها می‌کوشید تا خود را با اندیشهٔ معاصر مطابقت بخشد: ۱- مقالات و بررسیها (۱۸۶۰) که در دورهٔ نقد متون و مناقشه در مورد تئوری تکامل نگاشته شده بود ۲- جهان نو (۱۸۸۹) ۳- مقالات کاتولیکی و انتقادی (۱۹۲۶) که نویسندگان آنها معتقد بودند که بین کاتولیک بودن و نقادی لزوماً هیچگونه تناقضی وجود ندارد.

جریانهای جدید الهیاتی در شاخه کاتولیک رومی مجال ظهور و بروز یافتند. کتاب «اصول خطاها» (۱۸۶۴) اغلب تحولات قرن نوزدهم را رد می‌کرد و تحولات الهیاتی مشابه در شاخهٔ پروتستانت که در سال ۱۸۹۰ توسط کسانی مانند

---

1. Horace Bushnel
2. God in christ
3. Nature and the Supernatural
4. William Adams Brown
5. Henry p.vran Dusen

لویی دوشن[1] (۱۸۴۳-۱۹۲۲)، آلفرد لویزی[2] (۱۸۵۷-۱۹۴۰)، و جورج تیرل[3] (۱۸۶۱-۱۹۰۹) پدید آمد طی دو بیانیه از سوی پاپ (۱۹۰۷) محکوم شد.

در کنار چنین کسانی، شماری از متکلمان محافظه کار وجود داشتند که سرگرم تلاش برای اثبات امکان دستیابی به یک نظام الهیات مسیحی بودند و از آن میان می‌توان از چارلز هاج[4] (۱۷۹۷-۱۸۷۸) در پرینستون، ثولوک[5] (۱۷۹۷-۱۸۷۷) در آلمان نام برد که می‌کوشید تا با جدی نگرفتن تحولات جدید، تقریر نوینی از دین سنتی ارائه دهد. در پایان قرن نوزدهم این نوع محافظه کاری دیگر امکانپذیر نبود و در شکل بنیادگرایی[6] ظاهر شد، که در مقابل نوآوریها و تحولات فرهنگی به مقاومت می‌پرداخت.

احیای سنتهای کهن

الهیات با نزدیک شدن جنگ جهانی نخست وارد دورهٔ جدیدی شد. مقالات کارل هول[7] دربارهٔ فهم جدید لوتر از دین (۱۹۱۷) پیشگام احیای مطالعات مربوط به اصلاح دین گشت. گسترش نهضت جهانی (کلیساها) متکلمان را تشویق کرد تا فراتر از مرزهای فرقه‌ای حرکت کنند. اما حادثه‌ای که برای دورهٔ جدید الهیات تعیین کننده بود تجدید چاپ تفسیر کارل بارث[8] از "نامه به رومیان" بود.

بارث با نفوذترین نمایندهٔ جریان الهیاتی بود که به نامهای مختلفی همچون الهیات اصلاح طلبانهٔ جدید، راست دینی جدید، الهیات بحران، الهیات مبتنی بر

1. Louis Duchesne
2. Alfred Loisy
3. George Tyrell
4. Charles Hodge
5. F.A.G.Thouck
6. Fundamentalism
7. Karl Holl
8. Karl Barth

کلمهٔ خدا نامیده می‌شد. این نظام الهیاتی از مصلحان پروتستانت و افکار سنت اگوستین الهام می‌گرفت و بر وحی و شخصیت بحران زدهٔ هستی بشری تأکید می‌کرد. بارث نه یک متکلم آزاداندیش[1] بود و نه یک متکلم بنیادگرا، او میراث قرن نوزدهم و عصر روشنگری را پذیرفت، اما تقریر دوباره‌ای از مسیحیت کهن ارائه داد. مکتب آزاداندیشی بر پیوستگی دین مسیح با جهان تأکید کرده بود، بارث بر انقطاع رابطه بین خالق و مخلوق بین وحی متجلی شده در عیسی مسیح و وحی عمومی الاهی در جهان، بین ناپیوستگی کلیسا و جامعهٔ بشری تأکید می‌کرد. خداوند از روی آزادی هرگاه و هرجا که بخواهد با بشر سخن می‌گوید و مسئولیت بشر این است که به سخن خدا گوش فرا دهد. الهیات از نظر بارث آزمایشی است که کلیسا در مورد رسالت پیام رسانی‌اش به عمل می‌آورد. سخنانی که در مواعظ مطرح می‌شوند باید با سخنانی که در کتاب مقدس آمده است مطابقت کنند. مشکل اساسی بدعت و انحراف از سخن خداست نه کفرورزی.

امیل برونر[2] (۱۹۶۵-۱۸۸۹) بسیاری از آرای بارث را پذیرفت، اما بیش از او اندیشناک مسأله وحی الهی در آفرینش و مبحث دفاعیات کلامی بود و می‌کوشید تا در تبلیغ دین به نیازهای زمان توجه کامل داشته باشد. الهیات لوتری نیز تحت رهبری متکلمان سوئدی مانند گوستاف آولن[3] (۱۹۷۷-۱۸۷۹) و آندرز نیگرن[4] (۱۹۷۸-۱۸۹۰) دوباره احیا شد.

پل تیلیک[5] (۱۹۶۵-۱۸۸۶) موضع کلامی جدیدی که "واقع‌گرایی مؤمنانه"[6] خوانده می‌شد عرضه کرد. او در حالیکه بر ماهیت فرهمند و موعظه‌آمیز الهیات

---

1. Liberal 2. Emil Brunner 3. Gustaf Aulen
4. Anders Nygren 5. Paul Tillich
6. "belief-ful realism"

تکیه می‌کرد، اعتقاد داشت که الهیات باید سراسر دفاعیاتی باشد. روش ربطی[1] (همبستهٔ) او در تحلیل وضعیت بشری، فلسفه را بکار می‌گرفت تا به طرح پرسشهایی که انجیل بدانها پاسخ داده است بپردازد. رودلف بولتمان[2] (۱۹۷۶-۱۸۸۴) اندیشه‌اش را بر این مسأله متمرکز ساخت که انجیل چگونه می‌تواند در دورهٔ پس از عصر روشنگری حاوی پیامی باشد و مورد تبلیغ و دعوت قرار گیرد. برنامهٔ او در جهت اسطوره زدایی[3] از کتاب مقدس بود و می‌کوشید تا پیام مسیحی را از چنگال زبان اسطوره‌ای رها ساخته و آنرا دربارهٔ حقیقت وجودی و وضعیت بشری بکار گیرد.

در این راه بولتمان آموزهٔ کهن لوتر در مورد «برائت از طریق ایمان تنها»[4] را از نو مورد تأکید قرار داد. دورهٔ جدید الهیات در امریکا با انتشار کتاب «انسان اخلاقی و جامعهٔ غیراخلاقی»[5] راینهولد نیبهور[6] (۱۹۷۱-۱۸۹۲) در سال ۱۹۳۲ پدید آمد. نیبهور در مکتب الهیات آزاداندیشی[7] پرورش یافته بود و عمیقاً تحت تأثیر «نهضت انجیل اجتماعی»[8] و فیلسوفان امریکایی مانند پیرس،[9] رویس،[10] جیمز[11] و دیویی[12] قرار داشت. متکلمان نامداری که بر اندیشهٔ او تأثیر گذاشته بودند عبارت بودند از: اگوستین، اصلاح طلبان و کیرکگارد، کتاب او به نام «انسان اخلاقی و جامعهٔ غیراخلاقی» به مبارزه علیه آزاداندیشی دینی و دنیوی هردو پرداخت. نیبهور در این دوره تحت تأثیر دیدگاههای مارکسیستی در مورد نقش سود و سرمایه در روابط انسانی قرار داشت و بر آن تأکید می‌کرد. آدمی ممکن

---

1. Method of Correlation
2. Rudolf Bultmann
3. Demythologization
4. Justification By Faith
5. Moral Man and Immoral Society
6. Reinhold Niebuhr
7. Liberalism
8. Social Gospel Movement
9. Pierce
10. Royce
11. James
12. Dewey

است حتی برای رسیدن به سود مادی عبادت کند و یا برای افزایش سود به دین اقبال نماید. نیبهور پی برد که عقل و دین می‌توانند منشأ عدالت اجتماعی باشند، اما نیز می‌توانند بعنوان ابزار برای ستم و استثمار بکار گرفته شوند.

او معتقد بود که قدرت همچنان به عنوان عاملی تعیین کننده در مناسبات انسانی باقی خواهد ماند، زیرا بشر موجودی است که تابع غرایز و هواهای خویش است و علایق و خواسته هایش او را به تباهی می‌کشانند. می‌توان مکتب الهیاتی نیبهور را چنین توصیف کرد که نوعی واقع‌گرایی مسیحی است که نه بر کرامت[۱] بشر تأکید دارد و نه بر گناهکاری[۲] او. این مکتب آزادی روح بشر را مورد تأکید قرار داده و امکان وصول به خیر یا شر هر دو را برای بشر جایز می‌شمارد. این مکتب از سویی بر رد نومیدی، انزواطلبی و کلبی مشربی[۳] و شکاکیت و از سوی دیگر بر نفی خیال پرستی[۴] و رویاگرایی تأکید می‌کند. او دو اصل برائت پروتستانت و تقدیس[۵] و تبرک را با هم درآمیخت و کوشید تا با آموزه‌های طرفداران اصلاح دین و نگرشهای عصر رنسانس آنها را ترکیب کند. روش دفاعیاتی[۶] نیبهور از این قرار بود که می‌کوشید تا بی‌کفایتی و نارسایی مفاهیم دنیوی[۷] و غیرروحانی را بویژه در علوم سیاسی برای فهم وضعیت بشری نشان داده و کفایت مفاهیم دینی و مسیحی را مثل آموزهٔ گناه برای فهم تجربهٔ بشری اثبات نماید.

ریچارد نیبهور (۱۹۶۲-۱۸۹۴) با مسأله‌ای که تروئلچ[۸] آن را مطرح کرده بود

1. Dignity 2. Sin 3. Cynicism 4. Utopianism
5. Sanctification 6. Apologetic 7. Secular
8. Troeltsch

دست و پنجه نرم کرد و آن عبارت بود از نسبی بودن[1] و تاریخی بودن هرگونه اقدام و عمل بشری. او بر آموزهٔ مسیحی وحی تأکید می‌کرد بدون آنکه چیزی از نسبیت آن را کاهش دهد. او توحید[2] یهودی ـ مسیحی را بار دیگر مورد تأکید قرار داد و به نفی هرگونه تلاشی برای محدود ساختن رابطهٔ انسان و خدا یا حلول خدا در بشر متناهی پرداخت. او کوشید تا طرح کلامی آنسِلم[3] در مورد «شناخت ایمان جویانه» را دوباره تهی سازد. به اعتقاد او وحی فرهنگ را احیا و بازسازی می‌کند بدون اینکه وحدت آنرا برهم زده یا ارزش مثبت آن را مورد انکار قرار دهد. او همچنین پیشنهاد کرد که بشر باید پاسخی اخلاقی به عمل خداوند بدهد.

ویلیام تمپل[4] (۱۹۴۴-۱۸۸۱) در تفکرش که ریشه‌های عمیق اگوستینی داشت در اثرش به نام «طبیعت، انسان و خدا» (۱۹۳۴) کوشید تا بین الهیات و فلسفه آشتی برقرار سازد.

متکلمان کاتولیک و انگلیکان راهنما و سررشتهٔ کار خود را در افکار سنت توماس آکویناس[5] یافتند. چشمگیرتر از همه کار ژاک ماریتن[6] (۱۹۷۳-۱۸۸۲) بود که کتابی به نام "بشرگرایی راستین" (۱۹۳۶) نوشت و اتین ژیلسون[7] که مورخ اندیشهٔ قرون وسطا بود در اثرش به نام «روح فلسفهٔ قرون وسطا» (۱۹۳۴) یکی از پیشگامان این دوره محسوب می‌شود.

از سال ۱۹۵۵ با کاهش نفوذ بارث در اروپا و نیبهور در امریکا و با ظهور موقعیت تاریخی جدید، دورهٔ جدیدی از الهیات آغاز شد. ویژگیهای این دورهٔ جدید عبارت بود از فقدان یک متکلم با نفوذ و عدم اجماع برسر مباحث الهیاتی و

---

1. Relativity
2. Monotheism
3. Anselm
4. William Temple
5. Thomas Aquinas
6. Jaques Maritain
7. Etienne Gilson

توافق بر این نکته که مکتبهای الهیاتی پس از جنگ جهانی نخست به پرسشهای قرن نوزدهم پاسخهای ساده و ناپخته‌ای داده بودند. این پرسشها البته دوباره مطرح نگشت. این نکته نیز مورد قبول بود که متکلمان باید توجه بیشتری به ارزشهای انسانی و امور این جهان نموده و مسئولیت بیشتری را برعهده بگیرند.

مسایل مربوط به روش الهیاتی

مسألهٔ تاریخ

ارنست کاسمان[1] در سال ۱۹۵۳ مقاله‌ای تحت عنوان «مسألهٔ هویت تاریخی عیسی» منتشر ساخت و از نو این مسأله راکه یک مورخ دربارهٔ عیسی چه می‌تواند بداند را مطرح ساخت. جیمز رابینسون[2] نویسندهٔ کتاب «جستجوی تازه در باب هویت تاریخی عیسی» (۱۹۵۹) معتقد بود که مطالعات تاریخی می‌تواند امکانات تازه‌ای را در اختیار متفکران بگذارد و معرفت جدیدی دربارهٔ عیسی پدید بیاورد. فان هاروی[3] در کتاب «مورخ و دیندار» (۱۹۶۰) از دیدگاهی عام به بررسی تاریخی این مسأله پرداخت. ولفهارت پاننبرگ[4] در کتاب «وحی بمنزلهٔ تاریخ» (۱۹۶۸) به الهیات اگزیستانسیالیست مشرب حمله کرد و خواستار حمایت از خدا در بستر تاریخ شد.

مسألهٔ سخن خدا

سؤالات مهمی دربارهٔ سخن خدا و گزاره‌های کلامی و استعمال زبان در متون دینی و الهیات برانگیخته شد که برخی از این مباحث بطور جدی در کتاب

---

1. Ernst Kasemann
2. James Robinson
3. Van Harvey
4. Wolfhart Pannenberg

«تحقیقات جدید در باب الهیات فلسفی» (۱۹۵۵) آمده است. این کتاب سهم مهمی در نشان دادن ماهیت و مرزها و محدودیت‌های زبان ایفا نموده است.

مسألهٔ مرگ خدا

یکی از مباحث مرتبط با مسألهٔ زبان و سخن خدا، این پیش‌فرض و مقدمه بود که سخن خدا در واقع تمامی معنای حقیقی خود را برای بشر از دست داده است و بشر در اثر غفلت گرفتگی به سخن خدا پشت کرده است و قابلیت شنودن و استماع آن را از دست داده است.

هرمنوتیک جدید

علاقه به هرمنوتیک[1] در سالهای ۱۹۵۰ تا ۱۹۶۰ رو به افزایش نهاد و رسالت آن را میانجیگری بین زبان عهد جدید و دنیای مدرن می‌دانستند. طرفداران این روش می‌کوشیدند تا با بهره‌گیری از منابع شناخت تاریخی جدید و اگزیستانسیالیسم بطور کلی، گروهی از مفسران انجیل مانند بولتمان را که در پی تفسیر کلام انجیل در مورد وضعیت بشری بود تحت تأثیر قرار دهند و این حادثه امروز نیز دوباره در هرمنوتیک مطرح شده است که براساس آموزه‌های کتاب مقدس به تفسیر شرایط وجودی بشر بپردازند.

الهیات داستانی (Theology as Story)

این جریان نیز بر مسایل هرمنوتیکی تمرکز یافته بود، چنانکه هانس فرای[2] در

---

1. Hermeneutics
2. Hans Frei

کتاب «افول روایت انجیلی» (۱۹۷۴) بدان پرداخته است.

توجه به مسألهٔ روش در الهیات و انسجام و اعتبار آن در شکلی وسیعتر ذهن متکلمان مانند لانگدن کیلکی،[1] دیوید تراسی،[2] گوردون کافمن،[3] آلبرت آوتلر،[4] شوبرت آگدن[5] در کتابها و نشریه‌های کلامی به خود مشغول ساخته بود.

در این دوره مسایل ویژه‌ای اصول عمدهٔ الهیات را تشکیل می‌دادند که برخی از آنها بقرار زیر است: الهیات دنیوی یا سکولاریسم از دیدگاه الهیات که در نوشته‌های دیتریش بونهافر[6] مطرح شد که بر وحی و نیک بودن آفرینش و جهان بمنزلهٔ محل ایمان تأکید می‌کرد. در این مورد می‌توان به کتابهای «انسان جدید» (۱۹۵۶) اثر رونالد گریگور اسمیت[7] و «شهر دنیوی» (۱۹۶۵) از هاروی کاکس[8] مراجعه کرد.

مسألهٔ دیگر گفتگوی بین مسیحیت و مارکسیسم بود. این مسأله بخشی از فعالیتهای الهیاتی را در آن عصر بویژه در اروپا بخود اختصاص داده بود و روژه گارودی در کتاب «دیالوگ بین مسیحیت و کمونیسم» (۱۹۶۸) و ژان لاکمن[9] در کتاب «مواجهه با مارکس» (۱۹۷۶) بدان پرداخته‌اند. الهیات امید[10] در واقع واکنشی در قبال الهیات اصلاحی جدید بود که در دهه‌های پس از جنگ جهانی نخست به راه افتاده بود و نسبت به بشر و سیر تاریخ بدبینی شدیدی را تبلیغ می‌کرد. یورگن مولتمان[11] تحت تأثیر فیلسوف مارکسیست یعنی ارنست بلوخ[12] و نیز منابع

---

1. Langdon Gilkey
2. David Tracy
3. Gordon Kaufman
4. Albert Autler
5. Shubert ogden
6. Dictrich Bonhoeffer
7. Ronald Gregor Smith
8. Harvey Cox
9. Jan Lochman
10. The Theology of hope
11. Jurgen Moltmann
12. Ernst Bloch

انجیلی و سنت مسیحی، الهیات امیدبخش را حول محور امید مطرح ساخت و اثر مهمی بنام «الهیات امید» (۱۹۶۷) منتشر ساخت.

الهیات سیاسی که نزدیکی زیادی به الهیات امیدبخش داشت، در واقع واکنشی بر علیه «خصوصی سازی»[1] مسیحیت بود و می‌کوشید که پیام مسیحی را متناسب با نیازهای جامعهٔ معاصر تفسیر و ارائه کند. الهیات سیاهان[2] یا سیاهپوستان نیز تلاش دیگری بود که برای عرضهٔ ایمان مسیحی در امریکا پدید آمد و کتابهای زیادی در مورد آن نگاشته شد که از آن میان کتاب «الهیات و قدرت سیاهان» اثر جیمز کون[3] (۱۹۶۹) یکی از مهمترین آثار بشمار می‌رود.

الهیات هنر و نمایش نیز با آثار کسانی مانند هاروی کاکس و یورگن مولتمان (۱۹۷۰) پاگرفت. الهیات رهایی بخش[4] که ریشهٔ عمیقی در امریکای لاتین داشت بصورت یکی از بانفوذترین نهضت‌های کلامی درآمد. این مکتب بر رهایی بشر از اسارتهای گوناگون نژاد، جنسیت، شهرت، طبقه و استثمار اقتصادی تکیه می‌کرد و الهیات را بمنزلهٔ نقادی «عمل» معرفی می‌کرد، اثر مشهور این جنبش کتاب «الهیات رهایی بخش» تألیف گوستاو گوتیرز[5] است.

احیای سنت

متکلمانی که از آرای فلسفی آلفرد نورث وایتهد[6] در بیان دیدگاههای مسیحی استفاده می‌کردند از بانفوذترین و سازنده‌ترین متکلمان آن عصر بشمار می‌رفتند.

---

1. "Privatization"
2. Black Theology
3. James Cone
4. Liberation Theology
5. Gustarv Gutierrez
6. Alfred North Whitehead

البته این کار بسیار پیشتر از طریق آثار چارلز هارتشورن[1] به نام «نسبت الهی» (۱۹۴۸) آغاز شده بود. تأثیر آرای او بطور وسیعی در آثار کسانی مانند دانیل ویلیامز[2] در «روح عشق و صورتهای آن» (۱۹۶۸) شوبرت آگدن، در «وجود خدا» (۱۹۶۶)، جان کاب[3] در اثرش به نام «الهیات عقلی مسیحی» (۱۹۶۳۵) انعکاس یافته است.

الهیات کاتولیک رومی پس از اعلامیهٔ پاپ ژان بیست و سوم دربارهٔ «نوع بشر» که در سال ۱۹۵۰ انتشار یافت، جان تازه‌ای یافت و تجدید حیات پیدا کرد و شورای واتیکان دوم (۶۵-۱۹۶۲) آزادی تازه‌ای برای فعالیتهای کلامی ایجاد کرد. در بین متکلمانی که به موضوعات جدیدی پرداختند باید از کارل رینر[4] «بنیادهای دین مسیح» (۱۹۷۶)، برنارد لانرگان[5] «روش در الهیات» (۱۹۷۲) و هانس کونگ[6] «دربارهٔ مسیحی بودن» (۱۹۷۶) نام برد. بعلاوه متکلمان کاتولیک به مطالعهٔ دستاوردهای اصلاح دینی پروتستانت‌ها و انجیل در مقیاس جهانی پرداختند.

متکلمانی که به بررسی الهیات اصلاحی جدید (۵۰-۱۹۲۰) پرداختند و بحثهای کهن‌تر را نیز مورد مطالعه قرار دادند، آثاری پدید آوردند که می‌توان آنها را راست دینی جدید[7] یا انتقادی نامید. در این زمینه از آثار کسانی مانند آلبرت آوتلر ("کسی که به خدا ایمان دارد"، ۱۹۶۸)، گوردون کافمن ("الهیات دستگاهمند از دیدگاه یک تاریخگرا"، ۱۹۶۸) و آموزش عمومی دین (۱۹۷۵) که توسط عالمان پروتستانت و کاتولیک در اروپا تهیه شده بود یاد کرد.

علاوه بر رشد راست دینی انتقادی، الهیات محافظه کار نیز اهمیت یافت و

---

1. Charles Hartshorne
2. Daniel D.Williams
3. John Cobb
4. Karl Rahner
5. Bernard Lonergan
6. Hans Kung
7. Neo-orthodoxy

تحت تأثیر چالشهای فرهنگی به تجدید نظرهایی دربارهٔ دیدگاههای مسیحی دست زد.

الهیات در میان ارتودوکس‌های شرقی در آثار کسانی مثل سرجیوس بولگاکوف[۱] ("کلیسای ارتودوکس"، ۱۹۵۵)، نیکلای بردیایف[۲] ("الوهیت بشر"، ۱۹۳۷) مطرح شد. این سنت الهیاتی توسط جان مایندورف[۳] در آثاری از قبیل "الهیات بیزانسی: روندهای تاریخی و مباحث اعتقادی" (۱۹۷۵) ادامه یافت.

الهیات در فرهنگهای غیرغربی

یکی از مهمترین تحولاتی که پس از جنگ جهانی دوم پدید آمد، ظهور مکتبهای الهیاتی بومی ای بود که با زبان و مفاهیم موجود در فرهنگ‌های افریقا و خاور دور بیان شده بود. در بین برجسته‌ترین متکلمان غیرغربی کسانی مانند جان موبیتی[۴] ("تصورات خدا در افریقا"، ۱۹۷۰)، د.ت.نیلز[۵] ("دین بودا و ادعاهای مسیح"، ۱۹۶۷) و کازو کیتاموری[۶] ("الهیات رنج خدا"، ۱۹۶۵) وجود داشتند.

* این نوشته ترجمهٔ مقالهٔ انگلیسی (Contemporary Christian Theology) نوشتهٔ (J.H.Leith) است که در دیکشنری ادیان با مشخصات زیر به چاپ رسیده است:

Abingdon Dictionary of Living Religions, Keith Crim(ed.), London, 1981.

پیداست که برای نقادی و مواجههٔ علمی صحیح با مسیحیت، باید ابتدا مکتبهای معروف الهیات آن را شناخت تا سپس به داوری و ارزیابی کاستیهای آن نشست، این مقاله در حقیقت چنین هدفی را دنبال می‌کند و امید است مدخلی کوتاه و مختصر برای آشنایی بیشتر با نظامهای الهیاتی در

1. Sergius Bulgakov
2. Nikolai Berdyaer
3. John Meyendorff
4. John S.Mobiti
5. D.T.Niles
6. Kazoh Kitamori

مسیحیت معاصر باشد و دستمایه‌ای برای نقادیهای عالمانه و به دور از تعصب متکلمان مسلمان معاصر گردد.

الهیات در نهضت جهانی کلیساها

کنرادرَیْزر

از همان آغاز ظهور نهضت جهانی کلیساها هم جریانهای مختلف الهیاتی بوضوح در شکل‌گیری آن تأثیر داشتند و هم خودِ نهضت موجب تأثیر در تحولات الهیاتی بوده است. هرچند تلاشهایی که برای توضیح فهم الهیات و کارکرد مشخص آن در نهضت به عمل آمد سخت اندک و نحیف است. با توجه به نوع سنن الهیاتی و روشهای بحث در الهیات، آدمی نمی‌تواند به سادگی الهیات را در قالب یک تعریف واحد حتی بسیار کلی و عام نیز معرفی کند. ولی به هرحال با توجه به هدف این مقاله، من الهیات را به عنوان «آنگونه فعالیت بشری که به وسیلهٔ آن جامعهٔ مسیحی به تفسیر ایمان خویش می‌پردازد» تعریف می‌کنم.

برای توضیح این بیان کلی باید توجه داشت که: ۱- الهیات یک فعالیت بشری است و باید کاملاً بین آن و وحی الهی فرق نهاد، ۲- این فعالیت در درون یک جامعهٔ ایمانی مسیحی صورت گرفته و از سوی آن مورد حمایت قرار می‌گیرد: در این مورد متکلمان هستند که در قبال جامعه مسؤولند، ۳- این فعالیت بشری

می‌تواند به شکل یک رشتهٔ تخصصی و علمی درآید اما نمی‌توان آن را نوعی ارزش و هنجار تلقی کرد. ۴- این فعالیت مربوط به عقیده و اعتقادات است اما بدان محدود نمی‌شود. به عنوان یک تفسیر زنده، الهیات به سؤالات درونی و برونی جامعه پاسخ می‌دهد و ۵- الهیات تنها بر پایهٔ التزام به ایمان معنا دارد که خود آن نتیجهٔ استدلالها و مباحث الهیاتی نیست.

این اصطلاحات عمدتاً توصیفی و توضیحی اشاره به مباحث انتقادی متعددی دارند و به نسبتهای الهیات مربوط می‌شوند: نسبت بین الهیات و آموزه (اعتقادات) یا مسئله مرجعیت و آموزش آن، نسبت بین الهیات و فلسفه (و علوم دنیوی) یا مسئلهٔ روش‌شناسی، و نسبت بین الهیات و کلیسا یا مسئلهٔ خودمختاری و استقلال الهیات.

ابهاماتی که در مورد کاربرد مسیحی واژهٔ الهیات پیدا شده است مربوط به ریشه‌های لغوی آن در یونان باستان می‌شود. واژهٔ یونانی تئو ـ لوگیا که از نظر معنای لفظی به معنای بحث دربارهٔ خداست از زمان پیدایش آن در قرن پنجم قبل از میلاد معنای دوگانه‌ای یافته است. این واژه ۱- به معنای عمل به آداب و مناسک دینی است که مستند به اساطیری دربارهٔ موجود الهی است و ۲- به معنای تفکر انتقادی، عقلانی دربارهٔ مباحث دینی با توجه به مدّعیات صدق آن دربارهٔ بعضی احکام اساسی است.

پذیرش اصطلاح تئولوژی از سوی مسیحیان از قرن سوم و چهارم به بعد رواج یافت (اریگن، یوسبیوس از اهالی قیصریه). این اصطلاح تعبیری از تجلی و تعبیری از پیروزی مسیحیان برعلیه مشرکان بوده و کمتر نتیجهٔ یونانی کردن مسیحیت است. بنابراین الهیات در اصل به معنای اعلام، اعتراف، یا عقیده‌شناسی در ارتباط با خداست (به معنای لغوی آن بحث دربارهٔ خدا). و بدینسان الهیات از

Oikonomia به معنای شناخت و آموزش دربارهٔ امور مربوط به رستگاری متمایز می‌گردد.

استنباط کلیسای ارتدکس شرقی از الهیات به این تلقی مبتنی بر سنت اسقفی نزدیک است: الهیات بیش از آنکه عقلانی باشد تجربی است و بیش از آنکه عقلانی باشد عرفانی است. الهیات جنبهٔ «تنزیهی» دارد یعنی به دسترس ناپذیری خداوند برای معرفت بشری اذعان دارد و بنابراین دربارهٔ خدا به شکل سلبی سخن می‌گوید. چارچوب مناسب برای الهیات در این سنت همچنان جامعهٔ رهبانی است.

تلقی مشخص غربی، رومی از الهیات همراه با پیدایش دانشگاه در اروپا و پذیرش فلسفهٔ ارسطویی (آکویناس) پدید آمد. اکنون دیگر الهیات تبدیل به عرضهٔ روشمند حقیقت و حیاتی از طریق بحث و استدلال عقلی شده بود الهیات درسی برای رمزگشایی از آموزهٔ مقدس ایمان مقولات فلسفی را به طور مناسبی بکار گرفت. در این سنت الهیات و مسئلهٔ مرجعیت همچنان ارتباط دقیق و نزدیکی دارند.

نهضت اصلاح دین تلاش کرد تا الهیات را از طریق توجه به خصلت وجودی آن و استناد دادن آن به چارچوب دیدگاه انجیلی آن را از چارچوب خشک مدرسی رها سازد. بطور مشخص حجم مهم آثار الهیاتی پروتستانت تنها در مواجهه با نهضت روشنگری و ظهور علوم دنیوی و فلسفه پدید آمد. صفات اصلی و بارز آن فرق نهادن بین الهیات و عمل دینی (معنویت)، تمایز بین الهیات تاریخی و الهیات جزمی و احساس نیرومند استقلال در قبال نهاد کلیسا است جامعهٔ دانشگاهی زمینهٔ اصلی فعالیت الهیاتی را تشکیل می‌دهد.

تأثیرات الهیاتی بر نهضت جهانی کلیساها

تاریخچهٔ الهیاتی نهضت جهانی دستخوش تحولات مهم متعددی شده است. دورهٔ قبل از جنگ جهانی اول تحت تأثیر الهیات انجیلی که یک نظام رایج الهیاتی غیرعقلانی و عامیانه بود قرار داشت. اساس اعتقاد نهضت جهانی در مورد تلقی عیسی مسیح به عنوان خداوند منجی زاییدهٔ همین سنت است و مولود علاقه به حفظ و تأکید حقایق اساسی انجیلی در مقابل رواج بی‌تفاوتی دینی است. در همان زمان برنامهٔ همایش تبشیری جهانی ادینبورگ (۱۹۱۰) آگاهانه مسائل اعتقادی یا مباحث الهیاتی تفرقه‌انگیز را طرد نمود. این موضع غیرفرقه‌ای ریشه در عقیده به انجیل به عنوان منبع اصلی ایمان مسیحی دارد. دومین مرحله در این دوره به سالهای بحران، ۳۲-۱۹۲۹ می‌رسد این مرحله چهرهٔ بسیار متفاوتی دارد از نظر نهضت جهانی این مرحله با ظهور شاخه‌های عمدهٔ نهضت جهانی مشخص می‌شود. شورای تبشیری جهانی (IMC)، "اتحادیهٔ جهانی دوستی از طریق کلیساها"، و دو نهضت "ایمان و نظم"، "زندگی و کار". از نظر الهیاتی این دوره، تحت تأثیر جریان وسیع الهیات لیبرال همراه با احساس قوی مسؤولیت اجتماعی (به اصطلاح انجیل اجتماعی) از یک سو، و از سوی دیگر، توسط نوعی الهیات بیشتر محافظه کارانه و اعتقادی مربوط به لوتریها و آنگلوکاتولیکی شکل می‌گیرد. تنشهای نیرومندی بین وضع گیریهای الهیاتی مختلف در کنفرانسهای زندگی و شغل در استکهلم (۱۹۲۵) و شورای تبشیری جهانی در بیت المقدس (۱۹۲۸) پدید می‌آید. در درون این اختلاف و تنوع، تأثیر پروتستانتیسم لیبرال همچنان به حاکمیت خود ادامه می‌دهد.

مرحلهٔ سوم تا پایان جنگ جهانی دوم ادامه یافت. علامت مشخص این مرحله افزایش تأثیر الهیات دیالکتیکی (کارل بارث، امیل برونر، پل تیلیخ و دیگران)،

است که در امریکا به عنوان الهیات راست دینی جدید نیز شناخته شده است (راینهولد نیبهور). ابعاد اصلی‌ای که بر نهضت جهانی تأثیر نهادند انتقاد اساسی از اعتقادات لیبرال و دورهٔ قبل از مبارزه برای استقلال الهیات از الگوهای فرهنگی و تأکید بر وابستگی آن تنها بر وحی الهی از طریق کتاب مقدس بود. در کنار این شیوهٔ انتقادی الهیاتی احیای نوعی الهیات مبتنی بر سنت اصلاح دینی بود که نوعی مواجههٔ جدید با الهیات ارتدکس و بخصوص الهیات اسقفی متکلمان روسی در تبعید (نیکلاس بردیایف، سرگیوس بلگاکف، پل او دکیمف و گئورگی فلورفسکی) بود و در همهٔ این جریانات نوعی کشف مجدد وحدت کلیسا در مواجهه با ایدئولوژیهای سکولار قرار داشت.

هرگز پیش از این دوره تلاشهای مشابهی برای کشاندن متکلمان دانشگاهی به سوی فعالیت‌های نهضت جهانی وجود نداشت و این کار توسط کسانی مثل ج.هـ الدهام در کنفرانس «زندگی و کار» در آکسفورد (۱۹۳۷) صورت گرفت این همایش و همایشهای دیگر FO (۱۹۳۷) و IMC (۱۹۳۸) به هم پیوستند و موجب پیدایش «الهیات رسمی» نهضت جهانی کلیساها شدند.

این معرفی دقیق نهضت جهانی همراه با سمت گیریهای غالب الهیاتی در دانشکده‌های الهیات و حوزه‌های علمیه در چهار مرحله تا اوایل دههٔ ۱۹۶۰ ادامه یافت. بحران عمیق جنگ جهانی با تکیه به مبانی قدیمی‌تر به نوعی کشف مجدد انجیل و ارتباط آن با ایجاد فهم جدیدی از اهداف خداوند در تاریخ (تاریخ رستگاری) مغلوب شده بود. الهیات انجیلی چارچوب مشترک این راهیابی بود. این الهیات بر وحدت انجیل به عنوان میثاق مؤمنانه و انحراف‌ناپذیر تاریخ رستگاری خداوند تأکید می‌کرد. عیسی مسیح نیز به عنوان محور تاریخ رستگاری مرجع اصلی تفسیر کل کتاب مقدس قرار گرفت. این مسیح محوری به عنوان اصل

مناقشه‌ناپذیر موضع‌گیری الهیاتی در نهضت جهانی پذیرفته شد به طوریکه می‌توان این نکته را در مطالعات وسیع الهیاتی که در این سالها در درون (WCC) انجام گرفته مشاهده نمود. سالهای پس از جنگ نیز شاهد حرکت جدیدی در الهیات کاتولیک رومی بود که در واقع زمینه را برای پیشرفتهای بعدی نهضت جهانی از طریق واتیکان دوم هموار ساخت. آنچه به اصطلاح «کلام جدید» خوانده می‌شود (۵۰-۱۹۴۵) و مرکز آن فرانسه بود (ایوز کونگار، هنری دولوباک و دیگران) در اثر درهم شکستن محدودیتهای مدرسی‌گری و کشف مجدد الهیات قدّیسان مسیحی و کلیسا پدید آمد. «کلام جدید» می‌توانست پیشتر از طریق نهضت‌های کاتولیک رومی در مورد احیای مواعظ و انجیل و همچنین نهضت عوام مردم (اقدام کاتولیکی از ۱۹۲۳) صورت بگیرد. بخشنامهٔ پاپ تحت عنوان «نوع انسانی» (۱۹۵۰) موقتاً این پیشرفت را متوقف ساخت اما طی این سالها تماسهای بین متکلمان در فرانسه، هلند و آلمان برقرار شد و تلاشهای آنان در واتیکان و رُم به ثمر نشست. این شورا بالاترین تأثیر الهیاتی را بر کلیسا و نهضت جهانی داشته است.

پنجمین مرحله در اوایل دههٔ ۱۹۶۰ آغاز شد. رابطهٔ نزدیک بین الهیات کتاب مقدس و کلیسا شروع به درهم پاشیدن کرد. «الهیات دستگاهمند» بارث، تیلیخ، نیبهور و دیگران که ذهنیت یک نسل کامل از رهبران نهضت جهانی را شکل داده بود به تدریج نفوذ خود را از دست می‌داد. درست همانگونه که «کنفرانس ایمان و نظم» در مونترال (۱۹۶۳) به این بحران الهیات انجیلی اشاره کرد کنفرانس ژنو در سال ۱۹۶۶ دربارهٔ کلیسا و جامعه نیز به کشف مجدد سنت نبوی الهیات از طریق تشخیص نشانه‌های عمل انقلابی خداوند در تاریخ پرداخت.

تلاشها برای دستیابی به یک الهیات منسجم و زنده هرچه بیشتر و بیشتر (مثل

الهیات سیاهپوستان، سیاسی، رهایی بخش)، دستور کار نهضت جهانی را تحت تأثیر قرار می‌داد. مدافعان الهیات استقرایی و مبتنی بر دیالوگ با رهیافتهای قیاسی کهن به چالش برخاسته بودند از اوایل دههٔ ۱۹۷۰ "عصری سازی" محور سمت‌گیری الهیاتی جدید در نهضت جهانی کلیساها قرار گرفت. عصری سازی آرمان یک الهیات منسجم ریشه‌دار در چارچوب شرایط تاریخی و فرهنگی را می‌پذیرد. اما بسیار از آن فراتر می‌رود. "عصری سازی معتبر همیشه پیامبرانه است" (شوکی کو). با عطف توجه به موجهٔ اصیل بین انجیل و فرهنگ الهیات عصری در پی چالش و انتقال شرایط مفروض تاریخی است که تحت حکومت خدا هدایت یافته است. انجمن جهانی متکلمان کشورهای جهان سوم که در سال ۱۹۷۶ در مورد این اعتقادات تشکیل شد و تأثیر بسیاری بر نهضت جهانی داشته است.

در حالیکه بُعد فرهنگی الهیات به طور عمده توسط متکلمان دانشگاهی رشد کرده است عصری سازی به چالش الهیات در حیات جامعهٔ مسیحی برخاسته است. بنابراین جستجو برای یافتن شیوه‌های جدید الهیات منجر به مباحث جدیدی در باب کلیساشناسی عملی می‌شود یعنی اصولی که در یک جامعه منجر به پیدایش و رشد یک الهیات منسجم و زنده و قابل اعتماد می‌شود. قاعدهٔ «الهیات به وسیلهٔ مردم» این نگرش جدید الهیاتی را بیان می‌دارد.

درحالیکه این تحولات موجب گسترده شدن دیدگاههای جدیدی بر روی الهیات شده است اختلاف رو به رشد دربارهٔ عصری سازی تبدیل به یک چالش شده است اگر نگوییم یک تهدید جدی است که انسجام درونی و وحدت نهضت جهانی (کلیساها) را به خطر می‌اندازد در حالیکه نهضت جهانی قطعاً نیاز به چالش یک الهیات انتقادی و نبوی دارد که موجب احیای اساسی و ارزیابی مجدد

میراث سنتی بشود، اما همچنین نهضت جهانی نیاز به حمایت یک انسجام الهیاتی دارد که بقا و استمرار آن را تضمین کند. بنابراین دعوت نهضت جهانی در سال ۱۹۸۳ در «شورای ونکوور» برای دستیابی به یک «الهیات زنده و منسجم» همچنان به هنگام و مناسب باقی مانده است. تأثیرات نهضت جهانی بر الهیات. هشت دهه از رشد نهضت جهانی تأثیراتی بر الهیات و شناخت آن نسبت به خود و عملکردهایش برجا گذاشته است. چهار موضوع ارزشمند دیگر نیز نشان دهندهٔ تأثیر این نهضت بر الهیات هستند.

* عنوان انگلیسی این مقاله (Theology in the Ecumenical Movement) است که توسط Konrad Raiser نگاشته شده است.

الهیات حوزهٔ اقیانوس آرام

سیونه آماناکی هاویا

الهیات این حوزه، یک نوع الهیات عصری و زمینه‌گرا[1] است که در دل آب و خاک حوزهٔ اقیانوس آرام روییده است و هدف آن مرتبط ساختن انجیل عیسی مسیح با حوادث و شرایط جامعه شناختی، سیاسی، زیست محیطی و دینی معاصر و نیز وضعیت آیندهٔ این دیار است. این الهیات در پی آشتی دادن ایمان، انجیل و دین با شرایط اقلیمی این منطقه است تا در نتیجهٔ آن دین و ایمان بتوانند با شرایط بومی این منطقه سازگاری یافته و بگونهٔ معناداری با شرایط این محیط زندگی کنند.

طیّ ۱۵۰ سال اخیر منطقهٔ اقیانوس آرام به عنوان منطقه‌ای تبشیری معرفی شده است. گروههای تبشیری از شمال به این «نقطهٔ پایان کرهٔ زمین»، و حاشیهٔ جهان می‌آمدند تا خبر خوش را بشارت دهند. آنها با الهیات و زمینه‌های اعتقادی خاص

---

1. Contextual

خودشان، یعنی الهیات غربی محدود به تاریخ، فرهنگ و شرایط محیط خودشان به اینجا می‌آمدند. اکنون ملتهای ساکن این منطقه دارای استقلال‌اند و کلیساهای آن نیز مستقل هستند. شیوه‌های تبشیری تغییر یافته است، این منطقه دیگر مکانی حاشیه‌ای برای ارسال مبشران بیگانه و تبلیغ انجیل نیست، اکنون دیگر این خودِ ساکنان این جزایرند که مبشران خودشان هستند. از آنجا که ساکنان جزایر حوزهٔ اقیانوس آرام هرگز نمی‌توانند شبیه مبشران غربی باشند، کلیساهای این منطقه تمایل دارند که وحی خدا در تاریخ و فرهنگ‌های ملل دیگر نیز در تاریخ و فرهنگ این منطقه هم خبر خوش و بشارتی باشد.

تأثیر تولد مسیح در بیت لحم، مصلوب گشتن او در جلجتا و نزول روح بر او در عید پنجاهه در اورشلیم برای همهٔ مردم جهان در هر نقطه واقعه‌ای همسان و برابر بود. در واقع، خبر خوش (پیام انجیل) پیش از آمدن گروههای تبشیری به حوزهٔ اقیانوس آرام در آنجا حضور داشت. گروههای تبشیری از شمال به این منطقه آمدند تا به مردم کمک کنند که به کشف مجدد آنچه که قبلاً در آنجا بود بپردازند. بنابراین، الهیات حوزهٔ اقیانوس آرام، در پرتو انجیل و از طریق تاریخ، فرهنگ و آداب و رسوم این منطقه می‌کوشد تا به ترسیم و تشریح ماهیت خدا و وحی و رستگاری او بپردازد.

در ایفای این وظیفه، متکلمان این منطقه همان کاری را انجام می‌دهند که مسیح انجام داد یعنی استفاده از شرایط خود محیط (استفاده از حیوانات فلسطین، ماهی، کشاورزان) تا از این طریق به عصری کردن شمول و جامعیت انجیل بپردازند. الهیات اقیانوس آرام نیز از رسوم بومی و خوراک و میوه‌ها و سلیقهٔ خودِ ساکنان آنجا کمک می‌گیرد تا بتواند پیام عیسی مسیح را ابلاغ کند و لذا نام برخی رسوم یا خوراکیهای محلی را نیز بر الهیات این منطقه نهاده‌اند. اینها تنوعات مربوط به یک

قوم و نژاد خاص هستند. این تنوعات ممکن است تا آنجا محدود شود که در قالب نمادهای عصر و منطقهٔ خاصی ظهور کند، اما مسایل الهیاتی عملاً جهانی و جهان شمول‌اند.

یکی از صفات بارز زندگی این منطقه توجه به جشن‌ها و اعیاد است. برای همهٔ دوره‌های زندگی از تولد، بلوغ، ازدواج و مرگ عید و جشن خاصی دارند که البته موجب تقویت همبستگی جامعه می‌شوند. در این جامعه همکاری بین اعضا، گسترش روابط خانوادگی، مشارکت، مراقبت، به ویژه از سالخوردگان، امری رایج و بارز است. نماد مائوری تیکی سه انگشت است که نشانگر همبستگی، وحدت و خوشبختی آنهاست. بنابراین وجه ممیز الهیات حوزهٔ اقیانوس آرام، تأکید بر همبستگی و وحدت است که در نقطهٔ مقابل فردگرایی الهیات غربی قرار دارد.

تذکر دو نکته در ارتباط با مسیح‌شناسی و عشاء ربانی می‌تواند سیمای الهیات این منطقه را بخوبی ترسیم سازد، نارگیل کلید تصویر مسیح‌شناسی این الهیات است زیراکه نارگیل مایه و محور زندگی این منطقه است. این درخت قابلیت‌های زیادی برای آشامیدن و خوراک دارد و از شاخه‌های آن برای پناهگاه، سکونت و سوخت می‌توان استفاده کرد و از عصارهٔ آن برای ساختن رنگهای مات. نوشیدن شیرهٔ آن در واقع نوعی تغذیه از طریق «بوئیدن» و لمس آن است. این میوه تنها هنگام پختگی و رسیدگی از درخت فرو می‌افتد. تصویر نارگیل و نقش آن بطور فشرده مسیح‌شناسی را در خود دارد: بکرزایی و تجسّد مسیح در نارگیل هست. استعداد یک زندگی جدید در نارگیل هست و به هنگام کمال و پختگی آن شکوفا می‌شود، ریشهٔ آن در خاک است و به سوی آسمان سر می‌کشد. رگه‌های مرگ و رستاخیز نیز بگونه‌ای در این میوه وجود دارند زیرا «برای رویش یک دانه، باید آن را در خاک دفن نمود». در نهایت، قوای مادی جهان او را در رحم زمین می‌فشرند

تا او را بدین طریق حفظ کنند تا زمان موعود فرا برسد. اما در عوض به پایان رسیدن همه چیز، پوستهٔ آن ترک خواهد خورد و رستاخیز آن برپا خواهد شد و یک نارگیل کاملاً تازه پا به عرصهٔ هستی می‌نهد.

در نخستین مراسم عشاء ربانی، عیسی از نان بدون سبوس و شراب استفاده می‌کرد که مواد خوراکی رایج و در دسترس جامعه بود. در حوزهٔ اقیانوس آرام، این مواد نه تنها گرانقیمت بوده و خرید آن مشکل است، بلکه اساساً بیگانه و ناشناخته است. استفاده از نارگیل در مراسم عشاء ربانی معنادارتر و مناسبتر است تا با این وسیله با روح القدس آشنا و مرتبط گشته و در مناسک حضور او را احساس کنند. بعلاوه، نارگیل هم خوراکی و هم آشامیدنی است و این دو خاصیت از آنِ همین یک میوه است درست همانطور که گوشت و خون، هر دو مال یک بدن یعنی بدن مسیح هستند.

الهیات حوزهٔ اقیانوس آرام نیز همنوا با دیگر نظامهای الهیاتی جهان سوم ادعا می‌کند که کلمهٔ ابدی خداوند طالب مواجهه با خودِ مردم است همانگونه که هستند و هیچ گروهی نباید خود را شبیه و شکل گروه دیگر بسازد. الهیات حوزهٔ اقیانوس آرام نمادی است از اینکه ساکنان این جزایر ترکیب وسیعی از اقوام و ملل و قبایل و مردمان مختلف با زبانهای مختلف‌اند که در برابر یک عرش پادشاهی و برهٔ او سجده می‌آرند و نیایش می‌کنند و با صدای بلند می‌خوانند که: رستگاری از آنِ خداوندگار ماست که بر عرش قرار گرفته و متعلق به برهٔ اوست (مکاشفهٔ یوحنا ۱۰-۷:۹).

الهیات حوزهٔ اقیانوس آرام فرآیندی در حال تکوین است و قسمت عمدهٔ آن به شکل شفاهی است. اما این الهیات به هر حال، یک واقعیتی است که اگر مورد تغافل یا انکار قرار گیرد تنها به زیان کامل نهضت جهانی (کلیساها) منجر خواهد

شد.

* عنوان انگلیسی این مقاله (Pocific Theology) است که توسط Sion Amanaki Havea نگارش یافته است.

الهیات مینجونگ

دیوید کووانگ ـ سون سوه

الهیات مینجونگ نوعی الهیات سیاست و فرهنگ است که در سالهای اخیر در کرهٔ جنوبی پدید آمده است. مینجونگ یک واژهٔ کره‌ای است که به معنای مردم، توده یا توده‌های مردم است اما این واژه به طور مشخص دلالت بر ستمدیدگان در برابر ستمگران و مردم مستمند در برابر ثروتمندان و قدرتمندان دارد. بنابراین الهیات مینجونگ می‌تواند به معنای الهیات مردم، برای مردم و به وسیلهٔ مردم باشد. این الهیات زاییدهٔ علاقهٔ مسیحی به همبستگی با مردمی که از نظر اقتصادی و سیاسی استثمار شده، ستم کشیده و کنار زده شده‌اند در سال ۱۹۷۰ در کرهٔ جنوبی به وجود آمد. این الهیات در واقع نوعی فعالیت و تلاش جمعی همهٔ مردم و بندگان خدا است. الهیات مینجونگ نتیجهٔ مبارزهٔ سیاسی مسیحیان کره‌ای است. در سال ۱۹۷۰ استبداد جابرانهٔ نظامی کره تقریباً همهٔ مخالفان سیاسی را سرکوب کرد و مردم را از حقوق اساسی انسانیشان محروم ساخت به علاوه رژیم وقت نوعی ایدئولوژی توسعه را به مردم تحمیل کرد که موجب ایجاد فاصله بین

ثروتمندان و فقرا در این کشور شد و حق مردم را برای تشکیل اتحادیه‌های کارگری و شغلی پایمال کرد و هم در جامعهٔ شهری و هم در مناطق روستایی موجب گسترش فقر شد. بسیاری از مسیحیان کره‌ای به مقاومت در مقابل رژیم دیکتاتور و ایدئولوژی تحمیلی آن پرداختند. مخصوصاً گروههای فعال دانشجویی مثل «فدراسیون مسیحی دانشجویان کره‌ای» و «شورای جهانی جوانان» و همینطور "اتحادیهٔ صنعتی شهری"، کلیسای متحد زنان و "کمیسیون حقوق بشر شورای ملی کلیساها" در این زمینه نقش مهمی داشت. این گروهها حرکت‌های مسیحی را سازماندهی کردند که موجب همبستگی بین مردم فقیر در شهر و روستا در مبارزه برای عدالت و تحقق دموکراسی در کره شد. الهیات مینجونگ نوعی تفکر ایمانی است که به وسیلهٔ مردم و برای آنها در مبارزاتشان بر علیه ستم به کار می‌رود. این مکتب یک الهیات سیاسی رهایی بخش است که در اثر مبارزهٔ مردان در راه تحقق ملکوت خدا پدید آمده است.

متکلمان مینجونگ براساس تجربیات رنج و ستم که مردم در مبارزاتشان از قدر تمندان دیده‌اند و با نگاه مردم فقیر به قرائت و تفسیر انجیل می‌پردازند. از نظر الهیات مینجونگ خدا در تاریخ بشری فعال است تا به آزادسازی مردم رنج کشیده بپردازند. عیسی خود نیز یکی از همین مردم بود و یکی از دوستان ستمدیدگان، او رنج کشید، مُرد و به همراه و برای مردم از قبر برخاست. نکته‌ای که در الهیات مینجونگ اهمیت محوری دارد اینست که عیسی کسی است که در طرف مردم فقیر و ستمدیده قرار دارد و در پی آزاد سازی آنان است. انجیل و عیسی از دیدگاه فقرا و ستمدیدگان تفسیر می‌شوند و شخصیت عیسی به نوبهٔ خود مبارزات مردمی را تفسیر می‌کند. بنابراین تاریخ مبارزهٔ رهایی بخش مینجونگ از دیدگاه حضور خداوند و از طریق شخص و عمل عیسی مسیح نگریسته می‌شود.

متکلمان مینجونگ همانطور که همراه مردم به مبارزه برای آزادی ایشان می‌پردازند به معرفی تاریخ مردم فقیر کره و تلاش توده‌ها برای آزادی و حفظ آن نیز اقدام می‌کنند. یکی از این موارد انقلاب دانشجویی سال ۱۹۶۰ بود که موجب هراس رژیم سیاسی فاسد رئیس جمهور سنیگمن ری شد. از جمله حوادث دیگر نهضت استقلال‌طلبی اول مارس ۱۹۱۹ برعلیه حکومت امپراطوری ظالمانهٔ ژاپن بود و اقدام دیگر شورش دهقانان دونگهاک در سال ۱۸۹۴ بر علیه وحشیگریهای اشراف فئودال بود. در الهیات مینجونگ مبارزهٔ بی‌امان مردم برای آزادیشان در طول تاریخ به عنوان نهضت روح القدس و منجی از قدرت تلقی می‌شود که نام مینجونگ را موضوع راستین تاریخ می‌سازد. علاوه بر تاریخ متکلمان مینجونگ عقیده دارند که فرهنگ نیز منبع قدرتی برای رهایی مردم است. مردم کره‌ای به برگزاری مراسم جشن و موسیقی و نمایش و رقص با نقاب می‌پردازند که با مراسم حاکمان و اشراف کره‌ای متفاوت است به خصوص در مراسم رقص کشاورزان مینجونگ که موسیقی موزونی نواخته می‌شود و حرکات تندی همراه با گامهای سریع توسط مردم صورت می‌گیرد که موجب شادمانی مردم اندوهگین و برافروختن خشم و کینهٔ آنها برعلیه ستمگران می‌شود. متکلمان مینجونگ برای شناخت و توضیح همهٔ این تجلیات متنوع می‌پندارند که اینها همه شکلهای مختلفی از اعتراف به ایمان است که موجب مقاومت و احساس قدرت می‌شود، اینها تجلیات فرهنگی روح برانگیختهٔ مردم برای آزادی از بند ستمگران است.

بنابراین الهیات مینجونگ عمیقاً ریشه در فرهنگ و ادیان مردم کره دارد و انجیل را بسیار جدی می‌گیرد. این مکتب تحولات الهیات رهایی بخش در امریکای لاتین را جدی گرفته و آشکارا از همان زبان الهیاتی استفاده می‌کند برای مثال: "تمایل خداوند نسبت به مردم فقیر"، "تعلیق هرمنوتیکی" و "عیسی رهایی

بخش" از تعبیراتی است که این مکتب وام گرفته است. به علاوه الهیات مینجونگ از نظر استفادهٔ محدود از تحلیل مارکسیستی دربارهٔ اقتصاد سیاسی و تحلیل انتقادی ایدئولوژیهای نظامی و توسعهٔ اقتصادی که بتهای اصلی ستمگر نسبت به مردم کرهٔ معاصر هستند از الهیات رهایی بخش امریکای لاتین پیروی می‌کند. این مکتب همچنین با نظامهای الهیاتی رهایی بخش در دیگر کشورهای آسیایی پیوند داشته و تا حدودی تأثیر جهانی نیز به جا گذاشته که عمدتاً از طریق فعالیت به همایش مسیحی آسیا بوده است.

الهیات مینجونگ داستانسرایی را بخش جدایی ناپذیری از تفسیر خود قرار داده است و به این لحاظ با الهیات رهایی بخش امریکای لاتین متفاوت است. متکلمان مینجونگ تعبیر "زندگینامهٔ اجتماعی مینجونگ" را اختراع کردند و داستانهایی دربارهٔ مینجونگ رنج و خشم و مبارزات آنها برعلیه قدرتهای ستمگر نوشتند که محور روش‌شناسی الهیاتی آنهاست. الهیات مینجونگ بدین لحاظ اساساً الهیاتی نقلی است، انباری از داستانهای شاد و غمناک، شکست و موفقیت، قتل عام و اشکهای مردم است که به طور وفادارانه‌ای گردآوری شده، نقل گردیده و تفسیر شده است تا به عنوان ابزاری برای رهایی به کار رود.

الهیات مینجونگ نهضت رهایی بخش فمنیستی را جدی می‌گیرد، متکلمان فمینیست کره‌ای استدلال می‌کنند که زنان کره‌ای عوام مردم‌اند. الهیات مینجونگ استثمار جنسی فقرا و نظامهای پدر سالارانه را که موجب تبعیض برعلیه زنان می‌شود هم در کلیسا و هم در جامعه محکوم می‌کنند. اکنون در نهضتهای کلیسایی مینجونگ در میان کارگران و فقیران شهری و کشاورزان اعتراف به ایمان به عیسی مسیح به عنوان کسی که با مردم در مبارزات روزانهٔ آنها برای حقوق اقتصادی و سیاسیشان برعلیه رژیم ستمگر کنونی مبارزه می‌کند در حال گسترش است.

الهیات مینجونگ از پیشگامان مخالفت با تجزیهٔ غمبار کره بین شمال و جنوب می‌باشد و آن را پیامد تصمیماتی می‌داند که ابرقدرتها پس از جنگ جهانی دوم بر مردم کره تحمیل کردند. از نظر این مکتب مردم کره مجبور به زندگی تحت حاکمیت کنونی دولت و ایدئولوژی او هستند. متکلمان این مکتب در تلاش برای صلح و اتحاد مجدد کره بسیار فعال هستند و الهیات مینجونگ بیانگر یک نظام الهیاتی خواهان صلح و اتحاد مجدد، عدالت و آشتی است.

* عنوان انگلیسی این مقاله (Minjung Theology) است و توسط David Kwang-sun suh نگارش یافته است.

الهیات امریکای شمالی

فردریک هرزگ

امروزه بین کسانی که تاریخ الهیات امریکای شمالی را می‌نگارند (در اینجا مقصود امریکا و عمدتاً پروتستانها هستند) نوعی اختلاف در حل گسترش مشاهده می‌شود که برخی الهیات را به شیوهٔ داستانی و برخی منتقدانه می‌نگارند. شکل منتقدانهٔ الهیات امریکای شمالی در نهضت جهانی کلیساها کاملاً متمایز است برای مثال تبیین و بررسی این الهیات در باب جهانگشایی و استعمارگری از جنبهٔ الهیاتی کاملاً مشخص است. شکل انتقادی این الهیات که در ابتدا در قالب الهیات سیاهپوستان مطرح شد اما بعد تحت تأثیر نظامهای الهیاتی اقوام دیگر (برای مثال بومیان امریکا) و بخصوص الهیات فمینیستی قرار گرفت در حال حاضر مایهٔ امیدواری بسیاری برای پیدایش یک فضای جدید فکری است. همانگونه که معمولاً در توضیح ماجرای الهیات امریکای شمالی گفته شده است آغاز حرکت آن از مکتب پیوریتانیسم و کسانی مثل کاتون مادر (۱۹۶۳-۱۷۲۸) و جاناتان ادواردز (۵۸-۱۷۰۳) به سوی یونیتاریانیسم توسط کسانی مثل ویلیام

الری چانینگ (۱۸۴۲-۱۷۸۰)، و از نئوپیوریتانیسم توسط ناتانیل ویلیام تیلور (۱۸۵۸-۱۷۸۶) و لیبرالیسم توسط هوراس بوشنل (۷۶-۱۸۰۲) به سوی "نهضت انجیل اجتماعی" توسط والتر راوشن باخ (۱۹۱۸-۱۸۶۱) بوده است. آنچه که انسان می‌تواند از طریق این سیر کشف کند با توجه به تنوع وسیع علایق امریکاییان شمالی نوعی علاقهٔ عمدهٔ انسان شناختی است که ادواردز بر قدرت عقل در کشف حقیقت حتی حقیقت خدا تأکید می‌کرد. یونیتاریانیسم موجب سیر عقل به سوی تقریب هرچه بیشتر به کمالات الهی بود. مکتب نئوپیوریتانیسم به رد عقیده به گناه نخستین پرداخت. از آن هنگام به بعد تأکید برجنبهٔ انسان شناختی فزونی یافت هرچند نهضت انجیل اجتماعی توسط آیین ارتدکسی جدید به عنوان رقیبی برای ارتدکسی و شاخه‌هایی مثل بنیادگرایی و مذهب انجیلی بود. در زمانهای اخیر برادران نیبهور تأثیر زیادی از خود برجای گذاشته‌اند، راینهولد نیبهور (۱۹۶۵-۱۸۹۲) تأثیر عظیم و گسترده‌ای داشت. اما او نیز نهایتاً بر ابعاد انسان شناختی ایمان متمرکز شد. هرچند این امر برای بسیاری ممکن است عجیب به نظر برسد و موفقیت الهیات امریکای شمالی را مرهون بکارگیری دقیق معیارهای راست دینی کهن و شرایط کثرت‌گرایی دینی بدانند ولی از این دیدگاه لیبرالیسم به طور گسترده به عنوان نوعی ارتدوکسی تعدیل یافته تلقی می‌شود.

کم و بیش درون این چارچوب قراردادی تعدادی از متکلمان امریکای شمالی در دهه‌های اخیر کمکهای ارزشمندی در سطح جهانی به نهضت جهانی کلیساها کرده‌اند. گئورگ فلورفسکی، الکساندر شمعان و جان مایندرف نقش ارزشمندی در وساطت بین راست دینی کلیسای شرق و کلیساهای غربی داشته‌اند. ج.س.هورای در بررسی مسئلهٔ آزادی دینی در "واتیکان دوم" نقش برجسته‌ای داشت درحالیکه درست همکاریسوعی او آوری دولس به شکل‌گیری مجدد

تفکر کاتولیکی دربارهٔ کلیسا کمک کرده است و آثاری مثل "سر مشق‌های کلیسا" (۱۹۷۴)، "کلیسایی برای ایمان آوردن" (۱۹۸۲)، و "جامعیت کلیسا" (۱۹۸۵)، تألیف کرده است. کمکهای پروتستانتها در مورد ایمان و نظم طیف وسیعی را دربر می‌گیرد که شامل مطالعات کلیساشناسی ج.پ.فلسون به نام "قلمرو آمرزش" (۱۹۵۱) و پ.س.مینیار تحت عنوان "تصویرهایی از کلیسا" (۱۹۶۰) و نیز اثر آلبرت اوستلر دربارهٔ کتاب مقدس و سنّت در مونترال (۱۹۶۳) تا قسمتی که توسط ژئوفری وین رایت در BEM (غسل تعمید، عشاء ربانی و تبشیر) و دفاع او از رهیافت نهضت جهانی نسبت به شناخت اعتقادات و آموزه‌ها (عقیده شناسی ۱۹۸۰) را دربر می‌گیرد. هاروی کاکس بسیاری از موضوعات را در دههٔ ۱۹۶۰ در کتابش به نام شهر دنیوی (۱۹۶۵) مطرح ساخت.

در اواسط قرن نوزدهم فیلیپ شاف مشاهده کرد که تاریخ کلیسای امریکای شمالی به استثنای فرقه‌های اندکی که چندان اهمیت نداشتند آشکارا تحت تأثیر عقیدهٔ جدایی کلیسا و دولت بودند و نمی‌توانستند هیچ ابتکار عملی که حادثهٔ تاریخی برای کلیسا تلقی شود از خود بروز دهند. این مسئله هنوز نیز ادامه دارد. نظامهای الهیاتی دانشگاهی حداقل سرمشقهای تفکر اروپایی را ادامه دادند. اما الهیات عامیانه سریعاً به تلاش برای مشروعیت بخشیدن به فتوحات قاره‌ای و تقدس بخشیدن به نسل کشی بومیان امریکایی پرداخت. داستان این ماجرا و الهیات بردگی محور در سال ۱۸۵۰ توسط ایفسون بروکس از اهالی کارولینای جنوبی در اثری از او آورده شده است:

«پس از ارسال پسرش برای آمرزش نژاد بشر خداوند هرگز هدیهٔ گرانبهایی را چنین سخاوتمندانه نفرستاده است تا صفات او را آشکار سازد مگر در قالب بردگی». الهیات عامیانهٔ امریکای شمالی همیشه با موفقیت همراه بوده است.

برخی از برنامه‌های انجیلی تلویزیونی جدید نمونه‌های واضح این ادعا هستند. اما با این همه الهیات دانشگاهی غالباً عقب‌تر قرار داشته است. تلاش جدیدی لازم است تا به تحقیق دربارهٔ تاریخ الهیات دانشگاهی در امریکا با توجه به شکاف عمیق بین انجیل و واقعیت دینی امریکای شمالی بپردازد. از زمان انتشار اثر مارتین ی.مارتی به نام "امپراطوری عادل" دیگر توجه به اختلاف بین الهیات امریکایی و رهیافت مبتنی بر انتقاد از خود غیرممکن شده است.

وضعیت کنونی نمایانگر مبارزه‌ای عمیق بین شخصیت خداوند و واقعیت عیسی است هم به عنوان واقعیت غایی نامحسوس که با فقر و بی‌عدالتی مبارزه می‌کند یا به نحوی آشتی‌ناپذیر برعلیه آن اقدام می‌کند. این مناقشه مستلزم مبارزه‌ای ریشه‌ای در مورد حجیت و اعتبار انجیل در قرن بیستم در کشور امریکا است.

* این مقاله تحت عنوان انگلیسی (North American Thology) توسط Frederick Herzog نگارش یافته است.

الهیات رهایی بخش

خوزه میگوئز بونینو

هرچند واژهٔ رهایی ترجمهٔ صحیحی از تعبیر انجیلی رستگاری یا آمرزش است ولی تنها در سالهای اخیر بوده است که این واژه در اصطلاحات الهیاتی از جایگاه ممتازی برخوردار گشته است ولی به هرحال عناصر عمدهٔ آن به شکلهای مختلف در تاریخ تفکر مسیحی وجود داشته است. اصطلاح الهیات رهایی بخش به یک معنای عام به پاره‌ای جریانهای معاصر الهیاتی اشاره دارد که در باب حضور قدرت خداوند در زندگی و مبارزات مردم ستمدیده (مثل زنان، برخی نژادها طبقات و گروهها) براساس هدف آمرزش گرانهٔ خداوند که در عیسی مسیح تجلی یافته تأکید می‌ورزند. از آنجاکه ستم پدیده‌ای چند بعدی است مبارزه برعلیه آن نیز ابعاد مختلف اقتصادی، سیاسی و فرهنگی دارد مکتبهای الهیات رهایی بخش سعی دارند تا در آن واحد هم به هدف خداوند در مورد کمال حیات که وحدت بخش همهٔ ابعاد زندگی است و هم به شرایط خاص اجتماعی که موجب پدید آمدن صفات متفاوتی برای الهیات مثل فمنیست، سیاه پوست، افریقایی یا آسیایی

شده است متوجه کنند. در حالیکه وحدت اساسی خود را به رسمیت شناخته و از گفتگو که جایگاه مهمی در انجمن جهانی نظامهای الهیاتی جهان سوم یافته نیز استقبال می‌کنند.

الهیات رهایی بخش به شکل مفرد آن معمولاً با الهیات موجود در امریکای لاتین که از زمان روبم آلوز و گوستاوو گوتیرز در کتابی که تحت عنوان الهیات رهایی بخش: دیدگاهها در ۱۹۷۱ منتشر کردند غالباً یکی انگاشته می‌شود. منشأ و خاستگاه این الهیات در امریکای لاتین را می‌توان به مشارکت فزایندهٔ کشیشان مسیحی، مبشران و مردم عوام در زندگی و مبارزات اکثریت مردم مستمند برای غلبه بر شرایط فقر و ستم جستجو کرد. چنان مشارکتی موجب پیدایش نوعی التزام معنوی نسبت به فقرا و آگاهی یافتن نسبت به شرایط مخرب زندگی آنان و تلاش برای همبستگی عمیق بین مردم برای دستیابی به ساختارها و شرایط بهتر اجتماعی، اقتصادی و سیاسی شده است.

از نظر الهیاتی تحولات انجیلی و الهیاتی در الهیات اروپایی که بر خصلت تاریخی وحی الهی و ارتباط آن با مقولات اساسی انجیل مثل عدالت، صلح و توجه به آخرت و نقش آن در تحول اجتماعی پاره‌ای متکلمان جوانتر را تحت تأثیر قرار داده است این تأثیرات برای متکلمان کاتولیک خود را در قالب "واتیکان دوّم" عرضه کرده است و برای پروتستانتها از طریق نهضت جهانی کلیساها عرضه شده است بخصوص از طریق کمیسیون کلیسا و جامعهٔ (WCC) بین سال ۱۹۶۰ و ۱۹۸۰ تعدادی از مقالات الهیاتی به کشف مسایل روش شناختی برای استفاده در الهیات رهایی بخش امریکای لاتین پرداختند: لزوم استفاده از تحلیل اجتماعی و لذا نیاز به مباحثات میان رشته‌ای با علوم اجتماعی از سوی کسانی مثل هوگو آسمان، جولیو دو سانتاآنا، فرانس هینکلمرت، جوزف کامبلین،

خوان لویی سگوند مورد تأکید قرار گرفت. همچنین نیاز به استفاده از دانش تفسیر (هرمنوتیک) در تفسیر کتاب مقدس دانست از سوی کسانی مثل سگوندو، خوزه کروواتوما پابلو ریچارد مورد تأیید قرار گرفت نیز اهمیت عمل هم به عنوان ابزار معرفت شناختی و هم اصل تحقیق و آزمون توسط گوتیرز، لکودو ویس بف مطرح شد. اما در همان زمان بعضی موضوعات الهیاتی توجه خاصی را طلب می‌کرد: مسیح‌شناسی (لئوناردو پف، جان سوهرینو، سگوندو، رائول ویدالس)، کلیساشناسی (سگوندو، سوبرینو، ل. بف) اعتقاد به خدا (ویکتوریو آرایا، ل.بف، رونالدو مونوز). مجموعهٔ این مباحث عنوان الهیات رهایی بخش به خود گرفت که تلاش می‌کند تا به نحو منظم‌تر و اصولی‌ترین به این نیازها پاسخ گوید.

ولی به هر حال تردید اندکی وجود دارد که قدرت این الهیات به طور خاص بر مبنای توسعهٔ جوامع کلیسایی در امریکای لاتین قرار دارد که این نوع الهیات از آنها الهام و بصیرت می‌گیرد. در این راستا مسئلهٔ معنویت مرتبط با رهایی اهمیتی اساسی می‌یابد.

سرودها، نیایشها و مراسم مناجات و برپایی شعائر به عنوان شیوه‌های صوری الهیاتی در شناخت الهیات رهایی بخش کمترین اهمیت را دارند.

الهیات رهایی بخش به لحاظ ماهیت خود جنبه‌ای جهانی دارد و قصد و نیت آن نیز هدفی جهانی است در حالیکه می‌کوشد ارتباط نزدیک و دقیقی با حیات کلیساها داشته باشد. همایش واتیکان در مورد "آموزهٔ ایمان" دو جزوهٔ آموزشی دربارهٔ الهیات رهایی بخش صادر کرد نخستین آن به منزلهٔ هشداری برعلیه خطر برخی از نظامهای الهیاتی رهایی بخش بود که صورتهایی از تحویل گرایی یا تبدیل کردن دین به ایدئولوژی بود، و دومی مربوط به تدوین اصولی برای

شناخت صحیح آزادی و رهایی بود. پاپ ژان پل دوم در نامه‌ای به استفان برزیلی اظهار داشت که الهیات رهایی بخش "هم ضروری است و هم به هنگام".

هرچند (WCC) هیچ گاه صریحاً دربارهٔ الهیات رهایی بخش بحث نکرده است علاقهٔ عمومی به مسئلهٔ رهایی به شکلهای مختلف به خصوص در موضوع بحث شورای نایروبی آمده است که عنوان آن چنین بود: "عیسی مسیح آزاد می‌سازد و متحد می‌کند". الهیات رهایی بخش امریکای لاتین در همایش آموزش مسیحی (لیما ۱۹۷۱) مورد بحث قرار گرفت و مطالبی در باب الهیات سیاهپوستان در همایش بانکوک ۱۹۷۳ و دربارهٔ الهیات فمینیستی ۱۹۷۴ به شکلی مثبت مطرح شد اما ادامه نیافت. با این همه بحث در این باره تلویحاً در برنامه‌های (WCC) مثل برنامه "کلیسا و مستمندان" و اخلاق سیاسی شورای قبرس (۱۹۸۱) که توسط کمیسیون مربوط به مشارکت کلیساها در توسعه و دفتر منابع حقوق بشر برای امریکای لاتین و نیز در دستور کار مبارزه برعلیه نژاد پرستی مطرح شده است.

* این مقاله با عنوان انگلیسی (Liberation Theology) توسط Jose Miguez Bonine نگاشته شده است.

الهیات جدید

برنارد لاورت

عبارت الهیات جدید به طور عمده در مراکز کاتولیک رومی فرانسه در دهۀ ۱۹۴۰ بوجود آمد و تلاشی بود برای نشان دادن بی‌اعتباری روشهای الهیاتی مبتنی بر استفاده از تاریخ، تفسیر، مناجات و مواعظ با بهره‌گیری از روش‌شناسی دقیق مدرسی. این اصطلاح پس از انتشار کتاب هنری بولارد. SJ (به نام "تغییر دین و مسئلۀ فیض در اندیشۀ قدیس توماس آکویناس، یک بررسی تاریخی"، ۱۹۴۴) موجب پیدایش مناقشه‌ای در سطح جامعه شد.

این الهیات جدید هیچ گاه به صورت یک نهضت سازمان یافته درنیامد حتی اگرچه مقاله‌ای که ژان دانیلو دربارۀ گرایشهای جدید و تفکر دینی (۱۹۴۶) نگاشت نوعی مانیفست برای این حرکت بشمار می‌رفت. این اصطلاح در مقاله‌ای توسط مون زیگنور پارفته در نشریۀ (شمارۀ ۱۰-۹ فوریۀ Osserrator Romano سال ۱۹۴۴) که درباۀ توصیف مقرّ پاپ بود ظاهرشده این مقاله "گرایشهای الهیاتی جدید" نام داشت و به محکوم ساختن انتقاد از الهیات مدرسی

پرداخته و آن را در طبقه‌بندی در زمرهٔ جریانهای مدرنیست و نوگرا آورده بود. همچنین مقالهٔ دیگری توسط م.کوردووانی در همان نشریه (شمارهٔ ۲۲ مارس ۱۹۴۰) راه را برای انتقاد از تجدید حیات الهیات و ارتباط آن با مسیح‌شناسی، جهانگرایی و اخلاق هموار ساخته بود. این انتقادهای مختلف با انتشار "بیانیهٔ نوع بشر" (Humani Generis) در سال ۱۹۵۰ برای رژینالد گاریگو لاگرانژ فرصتی پیش آورده او بتواند مقالات بسیار دیگری را دربارهٔ این نوع الهیات در کنار مکاتبی مثل رُمانتیسیزم، مدرنیسم، تجربه گرایی، شکاکیت، پیر تیارد و شاردن و حتی کفر و بدعت بنویسد. بنابراین این مناقشه هرچند در واقع از نظر زمان و مکان محدود بود اما به وضوح نشان دهندهٔ جدالی بود که بین "متکلمان رسمی" دربارهٔ "تجدید حیات الهیات" در آن روزگار وجود داشت.

این مناقشه محدود به چند مرکز مهم اندک بود: از یک سو رم توسط سنت ماکسیمین و مطالعات تومیستی و از سوی دیگر فورویه و لوون همراه با چند تن عالم یسوعی و لساشوییر همراه با چند تن دومینیکن در این باب بحث و جدل می‌کردند. یکی از مباحث مهم مربوط به تفسیر فلسفهٔ "توماس گرایی" بود که به عنوان نوعی الهیات رسمی معرفی شده بود. بولارد با نشان دادن تکامل در تفکر قدیس توماس دربارهٔ مسئلهٔ فیض ظاهراً نشان داد که استنباط او نسبی بوده و پدران کلیسا باید به جای استفادهٔ باریک بینانه از روش عقلی مدرسی و تفسیر کتاب مقدس بر اساس آن به اعتبار روشهای دیگر الهیاتی نیز گردن نهند. اما در انتقادات او نوعی عدم اعتدال مشاهده می‌شد که موجب می‌شود امروز از استدلالهای آن دوره نتوان بهرهٔ چندانی گرفت در آن دوره اغلب متکلّمان تا حدود زیادی از شورای واتیکان دوم الهام گرفته بودند (م.د.شنون، بولارد، هنری دو لوباک، همچنین دانیلو وهانس اوربس فون بالتازاد) همچنین برخی از

کاردینالهای پاریس و تولوز در سال ۱۹۴۶ رسماً به دفاع برخاسته و پاپ پیوس دوازدهم در هفدهم و بیست و دوم سپتامبر ۱۹۴۶ آشکارا در خطاب به یسوعیان و دومینیکن‌ها به محکوم ساختن "الهیات جدید" پرداخت. مون زیگنور پارفته به دنبال بازسازی آن سخنان در خطابه‌ای که در دانشگاه اوربانیانا در رُم به تاریخ ۱۱ نوامبر ۱۹۶۷ ایراد کرد پرداخت.

ولی به هر حال این مناقشه هنوز اهمیت نمادین فراوانی داشت زیرا محور آن به وضوح مسایلی در باب احیای انجیل و مواعظ پدران کلیسایی و امور تاریخی بودند که رسماً در "واتیکان دوم" در کلیسای کاتولیک رومی مشروعیت آنها تأیید شده بود. از آنجا که این مباحث در اصل در فرانسه ظهور یافته بود نشانگر محدودیت نفوذ تفکر کاتولیک رومی و مرجعیت و اعتبار آن در فرانسه و ماورای راین و بلژیک بود. این جریان روشهای رایج توجیه مباحث الهیاتی برپایهٔ استناد به آباء و مواضع کلیسا، کتاب مقدس و روش تاریخی را مورد چالش قرار می‌داد. اتفاقی نیست که مون زیگنور پارنته در سال ۱۹۴۲ در انتقاد از الهیات جدید از یوهان آدام موهلر (مورخ کلیسای کاتولیک در قرن ۱۹) نیز نام برد که اثر او توسط ایوز کونگار در سلسله کتابهای (Unum Sanctum) پس از "مسیحیان نامتحد" در سال ۱۹۳۷ انتشار یافت که کتاب شنو نیز در همان سال منتشر شد اما برخلاف مون زیگنور، برونو در سلاژه به دفاع از کثرت گرایی الهیاتی پرداخت و هنگامی که یک گروه از یسوعیان به او حمله کردند در پاسخ حملات به آنان در سال ۱۹۴۶ مقاله‌ای نوشت که در آنجا اظهار داشت وحی مسیحی پیش از هر چیز و مهمتر از هر چیز نظامی از عقاید نیست بلکه "وحی یک شخص" است. و دیگر اینکه "کلیسا همیشه در گذشته آزادی مکتبهای الهیاتی را در درون سنت راستین پذیرفته است." پاره‌ای ملاحظات نیز قبلاً مطرح شده بود که قویاً توسط "واتیکان دوم"

مورد تأیید قرار گرفت به خصوص در مورد مسایلی مثل احکام وحی دربارهٔ کلیسا، دربارهٔ مواعظ و مناجات، فتوا دربارهٔ جهانگیر اعتقاد به "سلسله مراتب حقایق."

* عنوان انگلیسی این مقاله ("New Theology") است و توسط Bemard Lauret نگاشته شده است.

الهیات فمینیستی

دایان م.بریوستر

اصطلاح الهیات زن‌گرا اشاره به نوعی روش الهیاتی دارد که انتقاد و پیامدهای فمینیسم معاصر را جدی می‌گیرد. این الهیات به جنبه‌های انتقادی هرمنوتیک فمینیستی می‌پردازد و سپس آن را در مورد دیگر رشته‌ها و شاخه‌های الهیات بکار می‌گیرد. الهیات فمینیستی شامل تحقیق در مورد کتاب مقدس، تاریخ کلیسا، اعتقادات، فلسفهٔ دین و اخلاق نیز می‌شود. بنابراین الهیات مزبور نوعی روش خاص الهیاتی است به عوض آنکه شاخه‌ای از الهیات یا حوزه‌ای از معرفت باشد. نیز این تعبیر صرفاً به تفکر الهیاتی که توسط زمان انجام گرفته دلالت نمی‌کند زیرا بسیاری از متکلمان زن خودشان را فمینیست نمی‌دانند و از این روش‌شناسی نیز استفاده نمی‌کنند. در کنار این مطلب به این نکته باید توجه داشت که اگر مردان نیز بتوانند فمینیست باشند در آن صورت می‌توانند الهیات فمینیستی را تا آنجا که نوعی نقادی از جنبهٔ پدر سالارانهٔ کلیسا و الهیات می‌شود بکار برند.

بنابراین جای شگفتی نیست که اکثریت غالب متکلمان فمینیست زن هستند.

در حالی که اصطلاح الهیات فمینیستی اصطلاحی جدید است اما خود این مطلب هرگز پدیدهٔ جدیدی نیست که زنان دائماً برعلیه مفروضات مرد سالارانه و در مورد نقش و منزلت خودشان در درون کلیسا مبارزه کرده‌اند. در زمانهای اخیرتر اثر الیزابت کدّی استانتون فمینیست امریکایی قرن نوزدهم به نام "انجیل زنان" و اثر ماتیلدا جوزلین گیج به نام "زن، کلیسا و دولت" می‌تواند به عنوان پیشرو مطالعات الهیات فمینیستی معاصر تلقی شود.

منشأ نهضت جدید فمینیستی در امریکا را باید در طی دههٔ ۱۹۶۰ جستجو کرد هنگامی که محققانی مثل ماری دالی. روزماری رادفورد روتر و جودیت پلاسکومیل و مخاطبانی مناسب برای آثارشان یافتند. توسعه و رشد این جریان در قالب یک شبکهٔ جهانی و گستردهٔ تتبع منظم علمی بسیار پرشتاب بوده است. این امر بدون تردید مربوط به این واقعیت است که الهیات فمینیستی توسط زنان و مردان مسیحی بسیاری به عنوان یک نیروی رهایی بخش در زندگیشان تجربه شده است. این تجربه آنان را قادر ساخته است تا احساس ناشناختهٔ قبلی خود را در مورد تجربهٔ ناخوشایندی که در جامعهٔ کلیساییشان داشتند معنا ببخشند.

بُعد کلیسایی این جریان پیامدهای روشنی برای نهضت جدید جهانی دارد. نه تنها سنت تاریخی در مورد سرمشقهای تبشیر و رهبری توسط اندیشمندان فمینیست مورد چالش واقع شده (و در مورد انتصاب زن در مقامات روحانی در چند کلیسا نیز مناقشه پیش آمده)، بلکه همچنین در باب ماهیت خود کلیسا بازنگری دقیق و خلاقانه‌ای وجود دارد. در حالیکه آثار بعضی از متکلمان فمینیست به وضوح علایق کلیساهایی که بدان وابسته هستند منعکس می‌نماید کل دیدگاههای این اندیشمندان جنبه‌ای جهانشمول دارد. این گرایش توسعه یافته و موجب پیدایش شبکه‌ای از تجربه، معرفت و جامعهٔ مشترک شده است. این کار

موجب پیدایش گفتگوهای خلاق بین زنان جوامع مختلف با شرایط اجتماعی، سیاسی متفاوت شده و در امریکا بین زنان سفید پوست و سیاهپوست (که در حال ایجاد نوعی الهیات زنانه هستند)، و بین زنان آسیایی و افریقایی و غربی همچنین بین زنان مسیحی و پیروان دیگر ادیان شده است و از سوی (WCC) و "واحد گفتگو با پیروان ادیان زنده" مورد تشویق قرار گرفته است گروههایی مثل "کمیسیون زنان انجمن جهانی متکلمان کشورهای جهان سوم" به وضوح اصول راهنمای نهضت جهانی جدید را متبلور می‌سازند که "شرکت کنندگان در گفتگو باید بتوانند عقاید آزادانهٔ خودشان را معرفی کنند".

یکی از علایق محوری الهیات فمینیستی مسئلهٔ استفاده از زبان است: مسئلهٔ زبان به طور نقادانه‌تری شامل زبان منتخب برای تصویر کنونی خداوند نیز بکار می‌رود. گام نخست در اقدام فمینیستی اصلاح تصویر مذکر خداوند از کتاب مقدس و سنت بوده است. دومین گام طرح این سؤال است که چرا تصاویر و زبان مردانه مناسب‌تر تشخیص داده شده است. در حالیکه از نظر سنتی الهیات غربی از فلسفه، الهیات رهایی بخش و جامعه‌شناسی استفاده کرده است اما این الهیات فمینیستی است که برای پرسش از مسایل روانشناختی (مربوط به معرفت آدمی نسبت به خود) از دانش روانشناسی به عنوان یکی از ابزارهای عمدهٔ مفهومی استفاده می‌کند. آیا مردان و زنان به نحو یکسان یا به طرق مختلف جهان را تجربه می‌کنند؟ اگر چنین است آیا آنها خدا را هم به نحو متفاوت تجربه می‌کنند؟ آیا الهیات مسیحی تنها مجموعهٔ سخنان مردانی است که در پی شناخت ایمان بوده‌اند؟ شناخت خدا برپایهٔ تجربهٔ زنان چگونه خواهد بود؟ این شناخت تاچه حد با آنچه که معمولاً به عنوان الهیات مسیحی سنتی تلقی می‌شود مطابقت دارد؟ و مانند اینگونه پرسشها. پرداختن به اینگونه سؤالات الهیات فمینیستی معاصر را

به یکی از پویاترین و خلاق‌ترین رشته‌های علمی در الهیات امروز تبدیل کرده است.

* این مقاله با عنوان انگلیسی (Feminist Thology) و توسط Diane M.Brewster نگارش یافته است.

الهیات عصری

جان س. پاپ

بسیاری از مردم الهیات را امری مطلق تلقی می‌کنند: آن را ملکهٔ علوم می‌دانند، رشته‌ای علمی می‌شمارند که باید با روشهای علمی مطالعه شود مثل دانشهای زبانشناسی، تاریخ، روانشناسی جامعه‌شناسی، فلسفه و مانند اینها و هر رشتهٔ دیگری در علوم انسانی و الهیات بخصوص آنگونه که در کشورهای شمالی بحث می‌شود مبتنی بر نوعی جهانشمولی است که هر انسانی از هر منطقه‌ای و منسوب به هر طبقه‌ای و در هر شرایطی می‌تواند واقعیت را از نظر الهیاتی به شکلی یکسان مورد تأمل قرار دهد.

در دوره‌های اخیر برخی از این مفروضات بخصوص توسط متکلمان کشورهای جنوب مورد تردید قرار گرفته است. تلاش برای هماهنگ کردن فهم واقعیتهای اجتماعی در یک مکان واحد در سطحی جهانی امری مورد تردید است. به علاوه شناخت جدیدی در مورد عوامل تشکیل دهندهٔ الهیات که شامل تجربهٔ خود آشکارسازی خداوند (یا به تعبیر دیگران وحی)، کتاب مقدس، سنت،

فرهنگ و عقل می‌شوند پدید آمده است. واقعیتهای مربوط به تجربه و فرهنگ به ما اطمینان می‌دهند که هرگز نمی‌توان یک الهیات واحد داشت، هرگونه ساختار الهیاتی حکایت‌گر عوامل متغیر متعددی است که برخی از آنها را می‌توان "شرایط و زمینه‌های عصری" نامید. افزون براین با توجه به ادعای مسیحیت که خود را انجیل و بشارت مبتنی بر واقعهٔ وحیانی مسیح می‌داند الهیات مسیحی نمی‌تواند از مجموعهٔ اعتقادات کلیسایی آغاز کند زیرا در این صورت نسبت به شرایط پیرامونی غافل مانده و از بافت و زمینه‌ای که دربارهٔ آن سخن می‌گوید گسسته است. نقطهٔ آغاز الهیات نمی‌تواند مفهومی مثل وحی، عقل، طبیعت، یا عقاید کلیسا باشد، بلکه نقطهٔ عزیمت آن باید روابط شخص اجتماعی، امیدها و هراسهای مردم یعنی مقتضیات و شرایط جامعه باشد. زیرا دقیقاً به همین دلیل است که تحلیل اجتماعی، جنبهٔ حیاتی الهیات عصری بشمار می‌رود. به همین دلیل است که الهیات رهایی بخش امریکایی لاتین گاهی از معیارهای نقادی مارکسیستی به عنوان ابزاری برای تحلیل اجتماعی استفاده کرده است.

واژهٔ "زمینه و بافت" و معادلها و مشتقات آن مثل "زمینه‌گرایی و عصریت یا عصری کردن" محور اصلی مباحثات الهیاتی در بنیاد آموزش الهیاتی (WCC) و کمیسیون مربوط به تبشیر جهانی و انجیل‌گرایی را تشکیل می‌دادند. مدیر این بخش این اصطلاح را به نحو دقیقی برای آموزش الهیاتی بکار می‌برد. بافت و زمینه یعنی تفسیر موضوع و شرایط عینی با توجه به خواسته‌ها و علایق حیاتی شخص به جای استعمال کلیات و تکیه کردن بر جزئیات امور و به عوض کلی گویی. شوکی کو نوشت: "مقصود ما از عصریت چالش با کلمهٔ خداست به شیوه‌ای که قدرت تجسّد که خود نوعی عصری کردن در قالب الهی است ما را قادر می‌سازد تا به پیروی از مسیح گامهایی در جهت عصری کردن مسایل الهیاتی

برداریم". (آموزش الهیاتی، ۱۱، ۱۹۷۴).

بنابراین الهیات عصری نوعی اعلام نسبیت در الهیات است. اما این به معنی نسبی‌گرایی اعتقادی نیست بدین معناکه همهٔ اجزای ایمان قابل چون و چرا باشد، دوم این نگرش نشان می‌دهد که در مطالعهٔ انجیل (مثل تحقیق در علم شیمی) روش استقرایی در بهترین شکل تنها احتمالات را در اختیار ما می‌نهد نه حقایق مسلم و ضروری را. بنابراین الهیات عصری به دنبال آنست که ایمان و زندگی را به یکدیگر پیوند دهد. انجیل را با شرایط متغیر و نسبی و متفاوتی که مردم در آن زندگی می‌کنند و با توجه به تأثیراتی که شرایط بر آگاهی و فهم آنها نسبت به انجیل می‌نهد مرتبط سازد. پس الهیات عصری در پی توجه دادن به رسالت برقراری ارتباط بین انجیل و رخدادهای واقعی است که اکنون در فرهنگهای جوامع رخ می‌دهد و کلیسا نیز درگیر آنست. بطور طبیعی نظامهای الهیاتی عصری (مثل الهیات زن مدار، الهیات نقلی، الهیات فرهنگی) از گستردگی و تنوع خاصی برخوردارند. عصری کردن اکنون در الهیات جهان سوم تبدیل به یک شعار شده است و دلالت بر آن نوع الهیاتی دارد که از مشکلات جامعه آغاز می‌کند و می‌کوشد تا پیام مسیحی را مطابق شرایط جامعه تدوین و عرضه نماید. بنابراین شگفت‌آور نیست که الهیات عصری را غالباً نوعی برنامه یا چالش می‌دانند به عوض آنکه آن را بشارتی انجیلی تلقی کنند.

* این مقاله تحت عنوان انگلیسی (Contextual Theology) توسط John S.Pobee نگاشته شده است.

الهیات اروپایی

روان ویلیامز

الهیات در سالهای بین دو جنگ جهانی عمدتاً تحت تأثیر سنت فکری آلمانی قرار داشت. جنگ موجب شتاب گرفتن زوال پروتستانتیسم آزاداندیش شده بود که به قابلیت خود برای سازش بین پیام مسیح و فرهنگ بسیار اعتماد داشت و پیدایش ناسیونال سوسیالیسم در آلمان موجب رشد واکنشی قوی برعلیه هرگونه تلقی از وحی جدا از کلمهٔ خدا بود که در قالب عیسی مسیح در کتاب مقدس تجلی کرده است. این رهیافت قبل از هرکس دیگری با نام کارل بارث در آمیخته بود و تأثیر عظیمی بر همهٔ کلیساهای پروتستانت اروپایی داشت. هرچند که به طور قطع خالی از انتقاد نبود (و نسبتاً تأثیر کمی در ابتدا در کشورهای آنگلوساکسون داشت). تعلق خود بارث به نهضت جهانی کلیساها نیز معنایش این بودکه دریافتها و استدلالهای او در خارج سنت اصلاحی بسیار مؤثر افتاده است. متکلم برجستهٔ مهاجر روسی گئورگی فولورفسکی توانست برخی از عقاید بارث را با چارچوب تفکر ارتدوکس درآمیزد و تأکید بارث را در مورد وحی با الهیات مناسکی نسبتاً

کامل‌تری ترکیب سازد.

درون خود نهضت جهانی طی دههٔ ۱۹۳۰ تنشهای قابل توجهی بین کسانی مثل بارث و بونهافر که تأکید بسیار زیادی بر معیارهای دقیق وحدت الهیات داشتند که مطابق با ابعاد انجیلی جریانهای موجود در آلمان، انگلیس و امریکای شمالی بود بیشتر تمایل به نوعی عمل‌گرایی و حفظ گفتگوها بود حاکمیت زمان و عقاید بارث در حلقه‌های نهضت جهانی احتمالاً بیشتر به دورهٔ پس از جنگ (۴۵-۱۹۳۹) برمی‌گردد دوره‌ای که منطق الهی و عجز بشری موجب توجه و بازگشت جدی به یک الهیات مشارکتی شده بود. بارث متکلمانی را که علاقه‌ای به فلسفه یا تئوریهای تاریخ و فرهنگ داشتند به استهزا می‌گرفت. جریان دیگری که به نحوی مرتبط با تأثیر بارث بوده اما از آن متمایز است مربوط به مفسر تندرو عهد جدید یعنی رودلف بولتمان است که طی این دوره همراه با شکاکیت بارث دربارهٔ الهیات طبیعی و رد هرگونه نگرش تاریخی به ایمان مسیحی با بکارگیری نگرش فلسفی مارتین هایدگر به عنوان ابزاری برای تفسیر مجدد آموزش لوتر در مورد "برائت از طریق ایمان محض" کوشید.

در سالهای پس از جنگ متکلمان آلمانی به طور فزاینده‌ای به چالش برعلیه نگرش ضدفلسفی بارث و دیدگاه ضدتاریخی بولتمان پرداختند و چهرهٔ الهیات اروپایی به طور کلی تحول یافت و نویسندگان متعددی تلاش کردند تا توجه به تاریخ و فرهنگ را دوباره زنده سازند. ولفهارت پاننبرگ جوان در میان این گروه قرار داشت که در مونیخ در اوایل سال ۱۹۶۰ یک نظام الهیاتی مبتنی بر درک تاریخ به مثابهٔ وحی ارائه داد: از نظر او نباید حوادث تاریخی منقول در کتاب مقدس را با رخدادهای تاریخی معمولی متفاوت دانست و عقلانیت ایمان مستلزم تکیه بر چنان وقایع تاریخی موثقی است. پاننبرگ رسالهٔ بسیار مهمی دربارهٔ مسیح‌شناسی

نوشت (عیسی: خدا و انسان) و برنامهٔ منظمی را در مورد مبانی فلسفهٔ علم در ارتباط با الهیات مسیحی دنبال کرد، و در دورهٔ اخیرتر به طور وسیعی در باب اخلاق و ماهیت بشری مطالبی نگاشت (انسان‌شناسی از دیدگاه الهیات). او بطور کلی از دیدگاه اولیه‌اش در مورد اینکه الهیات می‌تواند خود را در قلمرو عام گفتمان عقلی بوسیلهٔ معیاری که تنها مختص الهیات نیست توجیه کند منحرف نشد.

طریق دیگری که متفاوت با این جریان بود توسط یورگن مولتمان دنبال شد. او که نظراتش به بارث و بخصوص به بونهافر نزدیک‌تر بود در دههٔ ۱۹۶۰ کتاب مهمی تحت عنوان "الهیات امید" نگاشت که همچون گفتگویی با فلسفهٔ مارکسیستی ارنست بلوخ تلقی شد. در اثر او ایمان مسیحی به عنوان موضوعی زنده و تحت نظارت مستمر خداوند معرفی شد: نظارت و داوری خداوند در تاریخ ما انسانها با برخاستن عیسای مصلوب از میان مردگان به واقعیت پیوست و این نشانه و وعدهٔ الهی است که خداوند نخواهد گذاشت تا حقوق ستمدیدگان و کشته شدگان از بین برود و آنان احساس نومیدی و بی‌خدایی کنند. این موضوع درمهمترین کتاب مولتمان به نام "خدای مصلوب" مورد بحث قرار گرفته که در آنجا این تفسیر از اعتقاد و هویت مسیحی در ارتباط با ماجرای درمان نیافته و درمان‌ناپذیر آدم سوزی توضیح داده شده است. کارهای بعدی او دربارهٔ الهیات کلیسا بحث می‌کنند (کلیسا و قدرت روح القدس) و شکل جدید و تفسیر دل انگیزی از الهیات مبتنی بر تثلیث عرضه کرده‌اند و در آنها براین عقیده تکیه شده است که وجود خدا با رنج و انتقال رنج درآمیخته است (تثلیث و ملکوت خدا). تازه‌ترین مطالعات او به طور عمده مربوط می‌شود به رابطهٔ الهیات با فضای مادی جدید که پدید آمده است (خدا در خلقت). مولتمان گفتگوی مهمی را با

جریانهای سیاسی در اروپا و به طور فزاینده‌ای در جهان سوم نیز به راه انداخته است. هرچند تعلق عاطفی او به محوریت عیسی در فرآیند معنابخشی به جهان بشری و مادی هنوز یادآور نظر بارث است اما اشتغال خاطر و تأمل وسیع او در مورد سیاست و فلسفه او را کاملاً از بارث متمایز می‌سازد او درست مانند پاننبرگ در صحنهٔ جهانی شخصیت با نفوذی بوده است این دو متکلم هر دو به ظهور آشکار سمت‌گیری تازه و بی‌سابقه‌ای در آثارشان و در نهضت جهانی کلیساها در مقاطع مختلف داشته‌اند و این سخن دیگر به هیچ وجه درست نیست که زمانی گفته می‌شد جریان اصلی الهیات اروپایی کاملاً نسبت به نهضتهای مختلف دیگر در بقیهٔ بخشهای جهان مسیحیت بی‌تفاوت است.

مولتمان موجب شکوفا شدن نهضتی در بین تعدادی از شاگردان و پیروان بارث شد و آنها را به ادبیات سیاسی و نقادی الهیاتی سوق داد. هلموت گولوایترز یکی از وفادارترین شاگردان بارث در چند دههٔ گذشته در بسیاری از مسایل در کشور آلمان الهام بخش بوده است: او و یکی از همکاران مسن‌تر بارث، ارنست ولف درمورد تسلیح مجدد آن در دههٔ ۱۹۵۰ و استفاده از سلاحهای اتی از دیدگاه الهیاتی به طور برجسته‌ای به انتقاد پرداختند و معتقد بودند که کلیسا باید در این مورد دخالت کرده و موضع‌گیری کند درست همانگونه که در مورد رایش سوم کرده بود. گولواتیزر آثاری دربارهٔ مسؤولیتهای اروپا در برابر ملتهای فقیر و در مورد مسئلهٔ جنگ و صلح تألیف کرد و به راهنمایی چند رسالهٔ دکتری مهم دربارهٔ نسبت بین الهیات و سیاست پرداخت. چهره‌های دیگری در آلمان نیز میراث بارث را به شیوه‌های نسبتاً مختلفی ادامه دادند. یکی از آنها ابرهارد یونگل است که با تمایل سیاسی کمتری به تلاشهای ماندگاری در باب بررسی مجدد معنای کلمهٔ خدا در مقابل تاریخ الحاد اروپایی پرداخت (خدا به عنوان راز جهان): او در

این عقیده با مولتمان شریک است که تنها الهیات صلیب است که می‌تواند به جنگ الحاد برود و از رنج کشیدن برای خدا تا سرحد مرگ و رسیدن به خدا سخن بگوید، اما او کمتر از مولتمان به شناخت کلیسا علاقمند است و مثل او یک نظام الهیاتی در مورد رنج خدا و برنامه همبستگی مسیحی با ستمدیدگان ارائه نکرده است.

الهیات کاتولیک رومی در قرن بیستم در اروپا سرشار از حرکتها و اختلافات متعددی است. در دههٔ ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ نگرش جدیدی به الهیات مبتنی بر فیض آغاز شد که دنبال فهمی شخصی‌تر و کمتر مکانیستی از مسئلهٔ فیض و رحمت بود. ولی به هر حال این کشفیات و آن نوآوریها بیشتر به قلمرو فلسفه هدایت می‌شدند تا به حوزهٔ الهیات. عالم یسوعی فرانسوی ژوزف مارشال احتمالاً یکی از مهمترین چهره‌ها در این زمینه است و کار او از طریق تأثیر چشمگیری که بر کارل رینر بزرگ داشته است قابل توجه است آثار پختهٔ رینر در دورهٔ پس از جنگ یکی از عناصر عمدهٔ شکل دهندهٔ تفکر شورای "واتیکان دوم" بود. محور اندیشهٔ رینر حول این اعتقاد قرار دارد که ساختار وجودی بشر به عنوان موجودی با شعور و عشق ورزنده ذاتاً او را به سمت الوهیت هدایت می‌کند و به همین سبب هرکجا که انسانیت به طور اصیل انسان بودن خویش را درک کند و مراعات نماید به مواجههٔ خداوند نایل خواهد شد. مسیح بیش از آنکه گسستی عظیم در نظم جهان بشری باشد به منزلهٔ تحقق استعداد بشری برای اتحاد با خداست. امکاناتی که در آثار رینر برای گفتگو با ادیان و ایدئولوژیهای دیگر عرضه شده مشتاقانه از سوی بسیاری از متکلمان کاتولیک که در کشورهای دیگر و شرایط غیرمسیحی زندگی می‌کنند استقبال شده است.

رینر همچنین بسیار تحت تأثیر "کلام جدید" یا (الهیات نوین = theologie

nouvelle) قرار داشت که در سالهای پس از جنگ در فرانسه پدید آمده بود. این تمایل او به الهیات جدید موجب کشف مجدد تفکر مسیحی اولیه به خصوص تفکر آبای کلیسا به منزلهٔ منبعی برای الهیات غنی‌تر قرن بیستم شد که از مقولات سطحی مدرسی‌گری قرون وسطی فاصلهٔ زیادی داشت، شاخص این مکتب (که نام چهره‌های برجستهٔ آن عبارت بود از ژان دانیلو، هنری دولوباک و ایوز کونگار) علاقهٔ عمیقی بود که نسبت به کلیسا داشت و کلیسا را همچون جامعه‌ای باشعور و زنده تلقی می‌کرد تا مؤسسه‌ای با اعضای معین و سلسله مراتب شبه قانونی. الهیات نوین یا کلام جدید به طور عظیمی تحت تأثیر بسیاری از نویسندگان وابسته به سنت آنگلیکان بود و عرصه‌های جدیدی برای مذاکره با مسیحیان ارتدکس شرقی و ورود کلیسای کاتولیک رومی (RCC) به مشارکت کامل‌تری در جهانگرایی بین‌المللی شد، بخصوص از طریق انجام گفتگوهای متعدد و چند جانبه که در حال حاضر نیز جریان دارد این گرایش الهیات نوین حق عظیمی نسبت به نهضت الهیاتی دارد.

دو دههٔ پس از واتیکان دوم شاهد پیدایش تنوع هرچه بیشتر در الهیات کاتولیک در اروپا بوده است. هانس اورس فون بالتازار آثار متعدد چند جلدی در مورد تلقی منسجم و واحد از الهیات به عنوان تأمل دربارهٔ عمل متناقض نما و زیبای خداوند دربارهٔ مسیح مصلوب تألیف کرد، علائق او مخالف دیدگاههای رینر بود و بر تقدم وحی و توبه و اهمیت محوری بعد زیبایی شناختی در فهم دینی تأکید می‌کرد. ادوارد اسکپلیتز پس از نگارش چند اثر مهم دربارهٔ مبانی فلسفی ایمان که بسیار تحت تأثیر مکتب نقادی اجتماعی ـ فلسفی فرانکفورت قرار داشت، آثار بی‌نهایت مؤثری که در مورد الهیات عشاء ربانی نگاشت.

در سالهای اخیرتر آثار مهمی دربارهٔ مسیح‌شناسی و مقالات تندی در مورد

الهیات مربوط به تبشیر مسیحی نوشت که تاکنون تأثیر مهمی بیرون از حوزهٔ کلیسای کاتولیک (که در آنجا تا حدودی با خصومت روبرو شد) برجا گذاشته است. هانس کونگ مؤلف یکی از نخستین مطالعات کاتولیکی دربارهٔ بارث به عنوان منتقد معاصر مرجعیت پاپ و نیز به عنوان نویسنده‌ای پرکار در باب موضوعات مسیحی که آثارش برای اقشار تحصیل کرده مناسب است شهرت فراوانی دارد. نظرات او در مورد انتصاب روحانیان مبلغ به نظرات اسکیلبیکس نزدیک است و درست مثل او در درون کلیسای کاتولیک و بیرون آن با استقبال روبرو شده است.

تبیین کاملتری از الهیات اروپایی نیاز به طرح جزئیات در باب تحول تفکر اروپای شرقی در دو شاخهٔ پروتستانت و ارتدکس دارد. تجربهٔ کلیساها در یک فضای ظاهراً سوسیالیست و غالباً ضددینی موجب پیدایش برخی اولویتهای الهیاتی متفاوت گشته است و بخصوص الهیات کلیسا به عنوان یک نهاد خدمت‌گزار و مردمی در کشور رومانی در سال ۱۹۷۰ تأثیر وسیعی براندیشه و زبان نهضت جهانی کلیساها داشت.

در سالهای اخیر برخی انگیزه‌ها پیدا شد تا به شکل عمیق‌تری به مباحث الهیاتی پرداخته شود. این انگیزه‌ها تحت تأثیر مسئلهٔ سلاحهای هسته‌ای و از طریق کلیساهای اروپای شرقی بخصوص در مجارستان و آلمان شرقی مطرح شده است. صلح دل مشغولی عمدهٔ بسیاری از متکلمان اروپایی در دههٔ گذشته بوده است و اکنون نیز چند شبکهٔ جهانی برای طرح و گسترش این بحث وجود دارد بیانیهٔ عمومی WCC در ۱۹۸۱ تحت عنوان "قبل از آنکه بسیار دیر شود": چالش خلع صلاح هسته‌ای حاوی مطالب مهمی بود (برای مثال مقاله‌ای از اسکیلبیکس دربارهٔ الهیات و خلع سلاح) بحث مبسوط‌تری دربارهٔ این موضوع

در طرح WCC پیرامون "عدالت، صلح و وحدت آفرینش موضوعاتی را برگزید که مولتمان و دیگران قبلاً دربارهٔ ارتباط آنها و نگرش الهیات سخن گفته بودند این مسائل مربوط به موقعیت ما در جهان به عنوان مخلوقات خداوند و رابطهٔ مابا هم نوعانمان می‌شود. بتدریج که سیاست اروپایی بیشتر به مباحث معمولی‌تر می‌پردازد عرصهٔ جدیدی گشوده می‌شود که نیاز دارد متکلمان به کشف آن و بحث دربارهٔ آن بپردازند آخرین نکته‌ای که باید بدان توجه کرد رشد حساسیت الهیاتی در اروپاست نسبت به مسائل مربوط به توسعهٔ الگوهای اجتماعی و چند فرهنگی. این مسائل طیف وسیعی را تشکیل می‌دهند که شامل ارتباط الهیات با مسئلهٔ اشتغال (بخصوص مباحث مربوط به اشتغال مهاجران می‌شود) تا مباحث مبرم و فوری که در مورد نژاد پرستی و معیار منسجم‌تری برای نقد الهیات مورد نیاز است و تا مسائل مربوط به گفتگوی بین ادیان را نیز دربر می‌گیرد. روزگار ما زمانهٔ حرکت سریع و پرتنوع در الهیات اروپایی است، برای دیدگاههای دستگاهمند که بخواهند حاکمیت بیابند یا مدعی نوعی مرجعیت تحت نام یا مکتب واحد خاصی باشند با توجه به آینده اقبال اندکی پیشبینی می‌شود.

* مقالهٔ حاضر با عنوان انگلیسی (European Theology) توسط Rowan Williams نگارش یافته است.

الهیات جهانی

نیکلاس لاسکی

الهیات هنگامی شروع می‌شود که شخص مؤمن از ایمان خودش آگاه شود و برای برقراری ارتباط با دیگران خود را محتاج اندیشه و تأمل دربارهٔ ایمان خویش ببیند. بنابراین الهیات برای انتقال ایمان و مشارکت در تجربهٔ اعتقادی با دیگران و نیز آموزش جامعهٔ مؤمنان ضرورت دارد.

در جامعهٔ مسیحی الهیات همیشه از طریق موعظهٔ انجیل و اعتراف به ایمان در ضمن مراسم نیایش و مناجات حضور داشته است. از همان آغاز پیدایش یکی از دل مشغولیهای اصلی جامعهٔ مسیحی حفظ وحدت کلیسا بوده است که در قالب اعتراف به ایمان تجلی یافته است. این وحدت همیشه از طریق مسایل الهیاتی دشوار که در چالشهای جدید فکری معاصر دربارهٔ انجیل عیسی مسیح مطرح می‌شده در معرض خطر قرار داشته است.

بنابراین الهیات تنها عبارت از تأمل شخصی مؤمنان دربارهٔ ایمان فردیشان نیست. بلکه الهیات، دل مشغولی کلیسا نیز هست که به عنوان یک جامعهٔ خاص

دائماً باید در جهت بیان ایمان و تجربهٔ مشترک خداوند در همهٔ زمانها از طریق رسولانش کوشش کند و از ایمان در مقابل انحرافاتی که حقیقت خدا و رستگاری الهی را تحت تأثیر قرار می‌دهند حفاظت کند. این آن چیزی است که شوراهای نهضت جهانی کلیساها به دنبال تحقق آن هستند. و بدینسان آنها به گسترش یک الهیات کلیسایی یا یک الهیات متعلق به کلیسا مدد رسانده‌اند.

مسیحیان در تلاش خود برای حفظ خلوص ایمان حواریون و تحقق الهیات کلیسایی همواره در اقدامات، اندیشه، مباحثه، موعظهٔ خود، توجه داشته‌اند تا در پرتو سخنان مسیح دربارهٔ "روح حقیقت" که "شما را به کل حقیقت راهنمایی خواهد کرد" (یوحنا ۱۳:۱۶) عمل کنند. با این همه تاریخ کلیسا پر از موارد شکست است که در تحقق چنان هدفی و دستیابی به روح که شاهد عیسی مسیح است (یوحنا ۲۶:۱۵) پیش آمده و هرچه اعتقادات و اعتراف‌گرایی رشد کرد الهیات بیشتر جنبهٔ دفاعی و غالباً انشعابی و تفرقه گرا به خود گرفت.

این خصلت تفرقه گرانهٔ الهیات ناشی از عوامل مختلفی است البته روشن‌ترین دلیل آن دشواری مستمری است که بین مسیحیان در مورد تفسیر وحی، مطابق دیدگاههای کتاب مقدس و حواریون مسیح وجود دارد.

در الهیات "خصوصی" نیز خطرهایی وجود دارد مثل خطر تأمل فردگرایانه که گسیخته از جامعه و از کلیسا باشد. این عمل غالباً موجب پیدایش تمایلی نسبت به یک جنبه از راز وحی شده است و به تدوین دستگاهمند و منظم کل اعتقادات براساس همان جنبهٔ غالب منجر شده است. این شکل از تشتّت و تفرقه به طبیعت اغواگر بشری مربوط می‌شود که می‌خواهد تنها روح خود را به روح القدس متصل سازد.

شکل دیگری از تشتت الهیاتی ناشی از این اعوا و فریب است که برخی

می‌خواهند الهیات و کلیسای خدا را برای هدفهای غیرالهیاتی بکار بگیرند مثل سلطهٔ سیاسی یا توسعه‌طلبی و جهانگشایی که همه ناشی از تمایل بشر به خودپرستی، سوء استفاده از قدرت و خودکامگی است. این رهیافت تمایل دارد تا روح این جهان را جایگزین روح القدس سازد.

الهیات همچنین در اثر اصرار بر نوعی محافظه کاری پارسا منشانه که موجب تفسیر نادرست سنت می‌شود. سنت را به معنای مراعات دقیق احکام کهن و بدون توجه کامل به فرآیند پویای تاریخی معنا می‌کند تمایلی به تفرقه انگیزی دارد. این موضع منجر به نوعی فقدان بصیرت نسبت به مقتضیات زمان می‌شود و موجب تغییر صیغهٔ الهیات از حالت دفاعی به حالت تهاجمی می‌شود. در این دیدگاه کلیسا فارغ از هرگونه مسؤولیتی در برابر جهان تلقی می‌شود.

اما پاسخ به این نوع الهیات صرفنظر از خصلت تفرقه‌انگیز آن به لحاظ تمایلی که به ایجاد ارتباط بین الهیات و شرایط دقیق و حساس تاریخی و اجتماعی دارد می‌تواند پاسخی عادلانه باشد. این پاسخ ممکن است منجر به نوعی مسیح‌شناسی بشود که در آن مفاهیمی مثل تجسد، و اعلام ظهور ملکوت خدا به کلی نادیده گرفته شده است. بدینسان پیام مسیح به عوض آنکه خصلتی بشرگرایانه به معنای منفی محدود آن پیدا کند کاملاً تبدیل به پیامی بشری می‌شود و در نتیجهٔ تبدیل این پیام به پیامی کاملاً بشری تنها بر شخص دوم تثلیث تأکید شده و بقیهٔ اعضای تثلیث نادیده گرفته شده و الهیات بیشتر شبیه یک ایدئولوژی سیاسی خواهد شد. تا آنجا که نهضت جهانی کلیساها واکنشی برعلیه پذیرش منفعلانه در برابر تفرقهٔ بین مسیحیان می‌شود هدف نهایی آن تجدید وحدت تمامی مسیحیان در یک کلیسای جامع حواریون است. در نتیجه این هدف ضرورتاً با الهیات مرتبط می‌شود. و از آنجاکه نهضت جهانی مستلزم توجه به الهیات است خود نوعی دعوت به واکنش

برعلیه همهٔ اشکال الهیات تفرقه‌انگیز است و تلاش برای بازگرداندن مبتنی بر وحدت و الهیات کلیسایی است. بلافاصله باید تأکید کرد که در این زمینه مقصود از وحدت، یکنواختی نیست، همیاری شورایی و وحدت در یک روح واحد نباید با همشکلی و یکسانی غالباً تحمیلی اشتباه شود. وقتی که پولس دربارهٔ وجود ما سخن می‌گوید "همه ما در عیسی مسیح یکی می‌شویم"، بعد از اظهار اینکه "نه یهودی وجود دارد و نه یونانی، نه اسیر وجود دارد نه آزاد و نه مرد و زنی در کار است" (غلاطیان، ۲۸:۳)، مقصود او این نیست که مسیحیان تفاوت ندارند و خنثی و فاقد جنسیت‌اند و به این لحاظ می‌توانند به اتحاد و مصالحه برسند بلکه مقصود او اینست که این تقسیم بندیها و مفاهیم یاد شده موجب محدود ساختن یکدیگر نمی‌شوند بلکه همهٔ آنها تجلیات یک وحدت در عین تنوع هستند.

آیا این به معنای آنست که الهیات جهانی تنها نقش ترکیب کنندهٔ امور مختلف و حتی گاه متناقض اگر نگوییم متضاد و تلفیق بین ایمان به عیسی مسیح با دیگر ادیان و اعلام زندگی مسالمت‌آمیز آنها را به عهده دارد و آیا چنین کاری اساساً اعتباری دارد؟ اینگونه کثرت‌گرایی منجر به وحدت براساس اعتقاد به یک روح نخواهد شد چه رسد به آنکه منجر به همسانی معتبری بشود. الهیات به عنوان ابزار لازم برای برقراری ارتباط بخصوص با توجه به احیای وحدت از دست رفته لزوماً به معنای یافتن معانی مقصود در پس واژه‌ها است.

پس از سپری شدن یک دورهٔ درگیری و مواجهه و کشف مجدد یکدیگر مسیحیان در نهضت جهانی کلیساها آغاز به فعالیت برای ایجاد نوعی الهیات جهانی نموده‌اند. در بیانیه‌های مثل آنچه در بیانیهٔ گفتگوهای دو جانبه (هم در سطح مقامات رسمی و هم در بین احزاب کمتر رسمی) یا در آثار چند جانبه مثل متن مربوط به غسل تعمید، عشاء ربانی و تبشیر و نیز در توضیح و تبیین

"اعتقادنامهٔ نیقیه" توسط "کمیسیون ایمان و نظم" (WCC) چنین فعالیتی مشهود و جلوه گر است.

این بیانیه‌ها با متون تلاشهایی برای اظهار این حقیقت‌اند که چگونه می‌توان در مورد مسایل مورد اختلاف و تفرقه‌انگیز به توافق رسید و در برخی نقاط پیشرفت این اقدامات در پنجاه سال گذشته فوق العاده بوده است ولی به هر حال روحیهٔ تردید و سوء ظن هنوز در جوامع مسیحی متفرق از بین نرفته است: در پس هر واژه خوانندهٔ بدگمان همان بدعتهای کهن را می‌بیند. با این همه غلبه بر تنگناهای تاریخی و رسیدن به بیانیه‌هایی مبتنی بر توافق اعتقادی و حتی نوعی اجماع فراگیر غیرممکن نیست.

مشکلات الهیات جهانی در همه جا وجود دارد. پیش از همه در مورد معنای اعتراف به عیسی مسیح به عنوان خداوند و منجی و عقیدهٔ رسالت کلیساها در گرامیداشت تثلیث مشکل بسیار جدی وجود دارد. اگر این عبارات را جدی تلقی کنیم بدین معنا است که از نظر الهیات جهانی تنها معیار برای اعتقادات عبارت است از خود خدا، عیسی مسیح، تصویر پدر، که حامل روحی است که به مسیح وحی می‌کند و فریاد او که می‌گوید: "ای پدر" در دلهای همهٔ تعمید یافتگان طنین انداز است.

الهیات جهانی موضعی کاملاً فروتنانه و به لحاظ عقلی اصیل دارد، این الهیات انسانها را دعوت می‌کند که خود را آمادهٔ هدایت و پذیرش حقیقت به وسیلهٔ روح حقیقت سازد (بنگرید به یوحنا ۱۳:۱۶). این موضع به صلیب کشیدن دائمی عقل است. همهٔ مفاهیم فلسفی را باید نقادانه بکار گرفت و پیوسته متوجه بود که هیچ کس نمی‌تواند به عمق راز مسیح پی برده یا آن را توصیف کند. الهیات جهانی دعوتی است برای آماده شدن به منظور پذیرش حضور حقیقت که خود مسیح

است و به شکلهای مختلفی تجلی می‌کند که بسا برای ما در وهلهٔ نخست ناآشنا یا حتی بیگانه بنماید.

شاید بتوان گفت که بزرگترین مشکل الهیات جهانی این واقعیت است که هرچند پذیرش ادعای آن در مورد مسایل اعتقادی و قبول اینکه عیسی مسیح تنها معیار حقیقت است نسبتاً آسان است اما رسیدن به یک ذهنیت مشترک دربارهٔ تفسیر شرایط تاریخی الهیات و پیام انجیل و بشارت برپایی ملکوت خدا و توضیح آنها بسی دشوارتر است. عیسی مسیح دیروز، امروز و برای همیشه یکی و همان خواهد بود (عبرانیان ۸:۱۳) در حالیکه شرایط قومی، فرهنگی، سیاسی و منطقه‌ای آنقدر پیچیده و تشتت‌آور است که تقریباً مانع دستیابی به هرگونه دیدگاه عقلانی واحدی می‌شود. بنابراین مشکل دائمی عبارت است از اینکه یا با مقررات و احکام گذشته مخالفت شود یا شرایط عینی و واقعی امروز اینجا و اکنون نادیده گرفته شود یا اینکه تنها این دومی را انتخاب کنیم و از بقیه چشم پوشی کرده یا همهٔ گذشته و احکام و اعتقادات پیشینیان را مردود اعلام کنیم.

الهیات جهانی نه می‌تواند چشم خود را بر روی تنوع و اختلاف شرایط جهان کنونی ببندد و نه می‌تواند گواهی دیگر دورانها را نسبت به ایمان مسیحی ناشنیده بینگارد. این الهیات باید الهیات کلیسا باقی بماند کلیسای واحدی که وحدت آن همانقدر مطلق است که تنوع و اختلاف آن. کلیسایی که تصویری از تثلیث مقدس است و این کار را باید از طریق اتحاد قدیسان به انجام رساند. بنابراین چنین اقدامی تنها یک اقدام فکری نیست. چنین اقدامی مستلزم تقویت دائم رابطهٔ همه افراد مشارکت کنندهٔ در این فرآیند با خداوندگار عیسی مسیح و روح القدس برای حفظ عظمت پدر است. به عبارت دیگر این اقدام اقدامی عبادی و اعتقادی و همچنین فکری و عقلانی است، چنین اتفاقی در واقع بازیابی مجدد کلیسا به

عنوان قلب جهان و آفرینش است. چنین کاری آگاهی جدیدی است نسبت به مسؤولیت کلیسا در قبال همگان زیرا که کلیسا برای زندگی جهان زندگی می‌کند (مناجات یوحنا). به همین دلیل است که وحدت کلیسا دقیقاً با وحدت بشریت مرتبط بوده و هیچ مشکل بشری نمی‌تواند توسط الهیات جهانی نادیده گرفته شود.

* عنوان انگلیسی این مقاله (Ecumenical Theology) است و توسط Nicholas نوشته شده است.

الهیات به وسیلهٔ مردم

جان س.پاب

این تعبیر از زمان برگزاری شورای ونکوور (۱۹۸۳) با شورای جهانی کلیساها درآمیخته است در آن شورا این نظام الهیاتی به عنوان برنامهٔ عمدهٔ آموزش الهیاتی مورد تصویب قرار گرفت که کمیسیون مربوط به مشارکت و توسعهٔ کلیساها نیز تا حدودی آن را تأکید کرد. این تعبیر در واقع تأکید اصلی را بر مسئلهٔ "بیشتر از طریق مردم و امت خداوند" قرار می‌دهد.

این شعارها برخاسته از کشف مجدد کلیسا به عنوان امت خداوند است. زیرا مدتهای مدید کشیشی ساختن امور، سرمشق کلیسا بود. ایگناتیوس اسقف آنتیوخ (۱۷-۱۱۰) می‌گفت: «هرجاکه یک اسقف باشد همانجا کلیسا است». یعنی اسقف هماهنگی ارتباط است خداوند را با او از طریق مراسم عشاء ربانی تضمین می‌کند این عقیده در طی قرون گسترش یافت و منجر به پیدایش کلیسایی کشیشْ محور شد که به قدر کافی و جدی جایگاهی برای مردم قائل نبود یعنی برای کسانی که از طریق ایمان به خدا و انجام غسل تعمید با یکدیگر اتحاد یافته‌اند وقعی نمی‌ماند.

دو دههٔ اخیر موجب تقویت عقیده به امت خداوند شده است. بیانیهٔ (Lumen Gentium LG به خصوص صفحه ۲) هنگامی که در شورای واتیکان دوم در سال ۱۹۶۴ صادر شد و سند کمیسیون ایمان و نظم WCC دربارهٔ غسل تعمید، عشاء ربانی و تبشیر (BEM ۱۹۸۲) هر دو موجب ارتقای این عقیده شدند، این اسناد عقیدهٔ امت خداوند را از خود اختراع نکردند بلکه موجب پیدایش حساسیت جدیدی نسبت به سنت انجیلی عرضه شده در نامهٔ اول پطرس ۹:۲ شدند که دربارهٔ کلیسا می‌گوید: «کلیسا یک امت برگزیده است، یک روحانیت وفادار، یک ملت مقدس مردم خود خداوند تا شما بتوانید اعمال شگفت‌انگیز او را که از ظلمت بیرون آوردتان و به نور حیرت‌آور رساند به دیگران اعلام کنید.» بنابراین همهٔ مؤمنان نه تنها متکلمان متخصص و روحانیون دعوت شده‌اند که به تبشیر و تبلیغ ایمان به نام خداوند و از سوی او در سراسر جهان بپردازند. به همین سبب مجهز ساختن مردم خداوند برای اقدامات تبلیغی یکی از هدفهای مهم نهضت جهانی کلیساها بوده است.

نزاع مستمری برسر این نکته وجود دارد که مقصود از مردم در تعبیر "الهیات به وسیلهٔ مردم" چیست. برخی این تعبیر را به معنای همهٔ امت خداوند یعنی همهٔ تعمید یافتگان یا همهٔ مسیحیان به کار برده‌اند. برخی دیگر کلمهٔ مردم را به معنای مستمندان، ستمدیدگان، کسانی که مطرود و رنج کشیده‌اند می‌گیرند. در امریکای لاتین تعبیر مردم به معنای تخصصی‌تری برای اشاره به مردمی که تشکیل دهندهٔ قدرت و ارادهٔ جمعی‌اند بکار می‌رود.

الهیات یا بحث دربارهٔ خداوند مدتهای بسیار اشتغال رسمی متخصصان بوده است. الهیات به شیوه‌ای علمی وحی خداوند را در قالب یک جهانبینی کل گرایانهٔ مسیح محوری ارائه می‌کند. بنابراین وحی خداوند نخستین و مهمترین مجموعهٔ

اعتقادی را تشکیل می‌دهد.

اما به هر حال نقطهٔ آغاز بحث دربارهٔ خدا باید انجیل و بشارت الهی باشد. خود الهیات را نباید هدف ذاتی قرار داد بلکه آن را همچون ابزار توضیح کلمهٔ خداوند به کار گرفت در اینصورت است که مردم می‌توانند آن را همچون یک بشارت تجربه کنند. الهیات به وسیلهٔ مردم متکلمان و دیگران را به توجه به مسئلهٔ تبشیر فرا می‌خواند، در درون یک جامعهٔ دینی امیدها و هراسهای مردم باید مورد توجه متکلمان قرار گیرد.

حرف اضافهٔ "به وسیلهٔ" در عبارت بالا در حالیکه کلمهٔ خدا را به عنوان منبع الهیات انکار نمی‌کند، بدین نکته اشاره دارد که امیدها و هراسهای مردم معمولی نیز عامل مهمی در رسالت الهیاتی است که متخصصان باید تنها از درون مردم، مستمندان، کسانی که در پی رستگاری الهی هستند سخن بگویند. ما باید توجه کنیم که "مردم فقیر منشأ اصلی مباحث الهیاتی هستند".

اصطلاح "الهیات به وسیلهٔ مردم" حاوی برخی مفروضات تضمنات است نخست اگر کتاب مقدس منبع وحی است ادعا می‌شود که تجارت مردم نیز می‌تواند منبع وحی باشد. در حالیکه یک الهیات منسجم و معتبر ممکن است به مسائل گذرا و موقت بپردازد اما باید ابعاد انجیلی و متعالی الهیات را به عنوان چارچوب و مأخذ ارجاع خود بپذیرد.

دوم اینکه چون الهیات با بشارت مرتبط است نمی‌تواند تنها یک فعالیت عقلانی باشد بلکه باید به سبک و شیوهٔ زندگی نیز که در بشارت دادن به مستمندان مؤثر است توجه کنیم. و به سود مستمندان و ضعیفان که مسیح از طریق آنان با انسانها ملاقات می‌کند به فداکاری و ایثار بپردازد. (متی ۲۵:۴۶-۳۱) آموزش الهیاتی باید مردم را به گونه‌ای تربیت گذر به ارزشهای ملکوت خدا پایبند باشند.

آنچه عمدتاً مایهٔ حیات و نشاط الهیات می‌شود ارتباط آن با زندگی و وظایف مردم در قبال خداست. الهیات باید در پی ترغیب مردم خدا باشد و از طریق آنان همهٔ بشریت را در کل جهان به تلاش برای آمرزش فرا بخواند. بنابراین کسانی که تربیت الهیاتی می‌یابند باید درگیر واقعیتهای زندگی روزمرهٔ مردم و جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند باشند.

سوم اینکه مردم نقش کلیسایی مهمی دارند. بخصوص مستمندان بخشی از بدن مسیحند و باید به آنان احترام نهاد و به طور شایسته آنان را به رسمیت شناخت. آموزش کلمهٔ خدا و تشویق یکدیگر وظیفه‌ای اجتماعی که همواره باید به منظور تکامل بشری صورت گیرد. به همین دلیل است که گفتگو یکی از نشانه‌های الهیات به وسیلهٔ مردم است.

چهارم اینکه اگر رسالت الهیاتی کلیسا به کل امّت خداوند متعلق است بنابراین آموزش الهیاتی سنتی نخبه‌گرا برای تحقق این رسالت غیرکافی و نامناسب است. از نظر تعداد مدارس موجود نیز چنین هدفی قابل وصول نیست. این واقعیت موجب می‌شود که ما به مدلهای دیگری برای آموزش الهیات و بخصوص توسعهٔ این آموزش بپردازیم.

* این مقاله تحت نام انگلیسی (Theology the People) توسط John S.Pobee نوشته شده است.

الهیات سیاهپوستان

جان س. پاب

الهیات سیاهپوستان تلاشی است که به اصطلاح مرد سیاهپوست برای بیان کلمهٔ خدا مطابق تجربهٔ خود پدید آورده‌اند. عنوان این الهیات نشان دهندهٔ نوعی ناخرسندی از الهیات مردم ساکن شمال است که غالباً الهیات سفیدپوستان نامیده می‌شود. این الهیات در بین سیاهپوستان امریکا و افریقای جنوبی یافت می‌شود. روحانیان برجستهٔ آن عبارتند از: جیمز هـ‌کن، گی راود، ویل مور، کورنل وست از ایالات متحدهٔ امریکا و ایتوملنگ ج.سالا، تاکاتسر موفوکنگ، سیمون مایملا و آلن بوشاک از جمهوری افریقای جنوبی هستند. نکته‌ای را که نباید از آن غفلت نمود اینست که در افریقای جنوبی برخی از روحانیان طرفدار الهیات سیاهپوستان، سفید پوست هستد. کسانی مثل آلبرت نولن و س.ف.لایرز نوده. در قارهٔ افریقا الهیات سیاهپوستان یکی از تجلیات الهیات افریقایی است، در امریکا الهیات سیاهپوستان تجلی الهیات رهایی بخش است.

موضوع بحث الهیات سیاهان رنگ پوست آنها نیست بلکه تجربهٔ خاص

آنهاست که مولود تلقی و تأمل آنها دربارهٔ کلمهٔ خداوند است. تجربهٔ عملی سیاهان همواره همراه با فقر، جهل، وحشت، توهین و استثمار شدن به وسیلهٔ دیگران و انسان نوعی به حساب آورده شدن بوده است. در مقابل سفید سمبل سروری و آقایی، استادی و مهارت در تاریخ و انجیل، قدرت، وارث پستهای کلیدی بودن در کل تاریخ بشریت است. بدینسان تفاوت بین تجربهٔ سیاهان و سفید پوستان اهمیتی معرفت شناختی می‌یابد. برخلاف تجربهٔ سیاهان، تجربهٔ سفیدپوستان همواره انباشته از برخورداری از ساختارهای قدرت و ایدئولوژی مبتنی بر نژادپرستی، سرمایه‌داری، ملی گرایی سفید و ایدئولوژی امنیت ملی بوده است. همین تجربیات مربوط به عوامل سلطه است که عامل شکل دهندهٔ الهیات سیاهپوستان شده است. نکته‌ای که تأکید بر آن مهم است اینست که عناصر قدرت تنها جنبهٔ سیاسی و اجتماعی نداشته بلکه شامل مباحث اعتقادی و الهیاتی نیز می‌شوند زیرا این اعتقادات هستند که موجب انسجام انجیل و باور پذیری عقاید مسیحی کلیسا در جهان و اعتقاد به خداوند گاری عیسی به عنوان مسیح و منجی می‌شوند. به همین سبب چهار واژهٔ کلیدی الهیات سیاهپوستان عبارتند از: بت پرستی، بدعت، گناه و کنی که در تحلیل ساختار قدرت سفید پوستان از آنها استفاده می‌کنند. حقیقت دیگری در تجربهٔ سیاهپوستان وجود دارد که نوعی مزیت معرفت شناختی مستمندان را توضیح می‌دهد و آن حقیقت اینست که غالباً سرکوب شدگان و ستمدیدگان، بهتر و بیشتر به فهم حقیقت دسترس دارند.

این نگاه اجمالی به الهیات سیاهپوستان نمایانگر نوعی شکاف معرفت شناختی در درون الهیات سنتی است. در الهیات غربی غالباً چنین می‌پندارند که مفاهیمی مثل وحی، عقل، طبیعت و اعتقادات کلیسایی نقاط عزیمت الهیاتند. برعکس الهیات سیاهپوستان در درون سنت الهیات رهایی بخش روابط اجتماعی

به خصوص فریاد ستمدیدگان را به عنوان نقطهٔ عزیمت خود انتخاب می‌کند. معرفت‌شناسی الهیات سیاهپوستان از پایین به بالا است و ضد سلطه گری است و هرگونه عقیده‌ای را در مورد یکسان بودن تجربه و فهم برابر انسانها از واقعیت و تفکر الهیاتی را رد می‌کند. از آنجا که روابط اجتماعی به عنوان نقطهٔ آغاز تفکر الهیاتی تعیین شده‌اند تحلیل اجتماعی، ابزار مهمی برای الهیات است، تحلیل اجتماعی واسطهٔ بین تجارت سیاهان و قواعد الهیاتی است و می‌کوشد تا به توضیح تجارب متعارض بپردازد در این خصوص تحلیل ساختاری از نظر کمال اهمیت همان مثلثی را داراست که تحلیل ساختاری از آن برخوردار است. تحلیل ساختاری، تجربهٔ سیاهان را با توجه به ساختار جهانی و بیش از همه توسعه‌طلبی اروپاییان بررسی می‌کند. تجربهٔ سیاهان براساس رابطهٔ متقابل بین اقتصاد و ساختار نمادین جامعه تبیین می‌شود. بؤسک این نقطه را از نظر الهیاتی چنین توضیح می‌دهد: "نژاد پرستی یک ایدئولوژی مبتنی بر سلطهٔ نژادی است که از عقاید فرهنگی و تحقیر زیست شناختانهٔ یک قوم مشخص تغذیه می‌کند. در نژاد پرستی از چنان عقایدی استفاده می‌شود تا به توجیه و تصویب رفتار ناعادلانه با سیاهپوستان بپردازند. به عبارت دیگر نژادپرستی تنها یک برخورد اجتماعی نیست بلکه یک ساختار فکری است این تفکر صرفاً عبارت از احساس برتری نژادی نیست بلکه یک نظام سلطه است که از ساختارهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی برای گسترش سلطه گری تغذیه می‌کند (سیاه و اصلاح‌طلبی ۱۱-۱۱۰) دراینجاست که باید نسبت به تحول ساختاری جامعه توبه‌ای صورت بگیرد تا از آن طریق بتوان بر تجربهٔ منفی سیاهان به خصوص در مورد نژاد پرستی غلبه کرد. الهیات سیاهپوستان بر دیدگاههای از پایین به بالا مثل نظریهٔ مارکسیستی شناخت، تأکید دارد. حتی برخی از متکلمان سیاهپوست از اصطلاحات مارکسیستی نیز

استفاده کرده‌اند. ولی به هر حال تفاوتی بین این دو وجود دارد زیرا الهیات سفید پوستان بر خلاقیت فرهنگی ستمدیدگان تأکید می‌کند. روشنفکران مثل متکلمان تنها به آموختن برخی نکات و عبرتهای تاریخی از مستمندان اکتفا می‌کنند. اما الهیات سیاهپوستان، از خطر تبدیل شدن به فریادی جدید به حمایت از مستمندان بر علیه مرفهان استقبال می‌کند.

مخالفان الهیات سیاهپوستان آنرا به جهت استفادهٔ از واژگان دینی و الهیاتی در مسائل سیاسی محض مورد انتقاد قرار می‌دهند. اما در حقیقت الهیات سیاهپوستان اندیشناک کارکردهای نادرست سیاست در حیات معنوی انسانها است. این الهیات طرفدار سخن گفتن مسئولانه دربارهٔ خدا در دنیای مدرن است و از روابط اجتماعی عادلانه مبتنی بر عشق و احساس هویت مسیحی که خصومت و بیگانگی را دفع می‌کند و انسانیت واقعی را جای آن می‌نهد و نیز از تحقق بخشیدن به بشارت انجیل طرفداری می‌کند که بتهای مرگزا و ستمگر (یعنی ایدئولوژیهای سیاسی مثل نژاد پرستی و تئوریهای اقتصادی مثل سرمایه‌داری) آن را تهدید می‌کنند.

تأکید اصلی الهیات سیاهپوستان بر تقویت ایمان و توجه به خدایی است که آفرینندهٔ همهٔ انسانها است و هر انسانی را به صورت خویش آفریده است و اینکه سیاهپوستان نیز با حفظ هویتشان باید در کنار دیگر مؤمنان و برخوردار از حقوق کامل زندگی و مزایای سیاسی، اقتصادی زندگی کنند و همهٔ زندگی بشری بر پایهٔ رابطهٔ انسان با خدا باشد و صحنهٔ زندگی انسانها صحنهٔ ملاقات با خدا و استفاده از مواهب او باشد و بنابراین شعائر دینی و مناسک کلیسایی را به طور کامل باید مراعات کرد تا بشر دوباره به آشتی دست یابد، در آن هنگام است که سیاهان و سفیدپوستان در یک جامعه برابر و عادلانه در کنار یکدیگر خواهند زیست و

برابری و عدالت ارزشهای محوری خواهند بود.

شباهت بین الهیات سیاهپوستان در امریکا و افریقای جنوبی موجب شده است که برخی کسان بپندارند که دومی از اولی تأثیر پذیرفته یا حتی از آن مشتق شده است. وجود تأثیرات را نمی‌توان انکار کرد اما الهیات سیاهپوستان افریقای جنوبی ریشه در آگاهی سیاهان داشته و جزء یکپارچه‌ای از قدرت سیاهان را تشکیل می‌دهد که در آن دین و سیاست با یکدیگر تعامل دارند. آگاهی سیاهان با هویت سیاهپوستی آنان مرتبط است به گونه‌ای که موجب نفرت نسبت به سفیدپوستان شده و با قوانین جامعه‌ای که در آن هیچگونه تمایز نژادی وجود ندارد هماهنگ است.

الهیات سیاهپوستان یادآور این نکته است که هرگونه نظام الهیاتی عصری و طبق مقتضیات زمان به خصوص ماهیت سیاسی است. توصیف و تفسیر صرف مواعظ دینی به معنای نادیده گرفتن خصلت عصری بودن الهیات است. در واقع الهیات سیاهپوستان نمایانگر رابطهٔ متقابل بین اعتقادات و مباحث اجتماعی اخلاقی است.

دو تذکر شخصی در اینجا لازم است. نخست این خطر وجود دارد که الهیات سیاهپوستان عامهٔ مردم را به اندازهٔ کافی جدید نگیرد همانگونه که بنگانجالو گوبا اظهار می‌دارد: "بسیاری از ما از زندگی روزمرهٔ مردم سیاهپوست و تجارب آنان فاصلهٔ زیادی داریم. بین نخبگان سیاهپوست و عوام سیاهپوست شکاف و فاصله وجود دارد. ما اجازه داده‌ایم تا تفکرات روشنفکرانه ما را از بسیاری از مردم عادی جدا سازد. امروز هنگامی که ما از نهضت بیداری سیاهان صحبت می‌کنیم، ذهنمان فوراً دانشجویان را در سازمانهای دانشجویی افریقای جنوبی و برخی حلقه‌های کوچک دیگر تصور می‌کنیم. به بقیهٔ مردم توجهی نداریم. آیا الهیات سیاهپوستان

واقعاً نقشی در آزادسازی مردم ما در افریقای جنوبی ایجاد می‌کند؟ آیا ما قادر به مشارکت و کمک به سیاهانی که برای آزادی توده‌های ستمدیده در افریقای جنوبی مبارزه می‌کنند هستیم؟ "یا اینکه عادلانه است که یک روشنفکر طرفدار الهیات سیاهپوستان تنها برای حفظ منافع و موقعیت خود در جوامع صنعتی تلاش کند؟ این در واقع همان خطری است که متوجه همهٔ متکلمان است آنان باید هم در درون کلیسا و هم در جامعه نقش متفکرانه دروشنفکری خود را ایفا کنند. دوم اینکه زنان سیاهپوست که همواره در صف آخر جامعه قرار داشته‌اند توجه کافی به آنان نشده است هرچند که آنان بیش از نیمی از بندگان خدا را تشکیل می‌دهند.

* عنوان انگلیسی این مقاله، (Black Theology) است و توسط John S.Pobee نگارش یافته است.

الهیات افریقایی

جان س.مبیتی

الهیات افریقایی عبارت از بیان ایمان مسیحی توسط متکلمان یا مسیحیات افریقایی است. آنها از خود می‌پرسند که معنای ایمان مسیحی چیست و کوشش می‌کنند تا ایمان مسیحی را با توجه به بافت تاریخی و فرهنگی خود و مسائل معاصری که با آن مواجه‌اند تفسیر کنند. آنها ایمان مسیحی را در پرتو قرائت و فهم کتاب مقدس درک می‌کنند آنها میراث غنی فرهنگیشان را که طی نسلهای بسیاری تکامل یافته است با ایمان مسیحی می‌آمیزند. آنان ایمان مسیحی را از طریق نیایشها، هنر، نمایش و ترانه‌های خود بیان می‌کنند. عبارت "الهیات افریقایی" بیشتر از همه جا در تحولات معاصر الهیات در افریقا به کار رفته است. اما البته کلیسای اولیه به تحولات مؤثر الهیاتی در افریقای شمالی و مصر اعتراف می‌کند. آگوستین از اهالی هیپو، سیپریان اهل کارتاژ و آتاناسیوس اهل اسکندریه از کسانی هستند که می‌توان به عنوان متفکران بزرگ پیشین از آنها یاد کرد.

یکی از مشکلات کنونی الهیات در افریقا مسئلهٔ زبان است. در افریقا حدود دو

هزار زبان وجود دارد تازه این صرف نظر از گویشها است. برای برقراری ارتباط شخص مجبور است که از زبان قومی فراتر رفته و از یک زبان خارجی عمدتاً انگلیسی یا فرانسه استفاده کند. طرح مباحث الهیاتی به یک زبان خارجی محدودیتهایی را موجب می‌شود. یک مسئله این است که یک زبان مفروض تاکجا می‌تواند مفاهیم مسیحی جدیدی را که در پنجاه یا صد سال اخیر پیدا شده به طور کامل توضیح دهد، انسان چگونه می‌تواند دربارهٔ تثلیث، تجسد، استحالهٔ ماهیت یا گذار به سوی یک جامعهٔ عادلانه، مشارکتی و مرفّه صحبت کند؟

منابع الهیات در افریقا نخستین و مهم‌ترین منبع در این مورد خود کتاب مقدس است که در سال ۱۹۸۹ حدود ۵۸۰ ترجمهٔ از آن به زبانهای افریقایی وجود داشت، دومین منبع میراث مسیحی است که در طی قرون از فرهنگهای عبری، یونانی، و بعدها اروپایی و افریقایی و امریکایی حاصل شده است. الهیات افریقایی در قالب این فرهنگهای تجلی یافته از نظر معنویت، مفاهیم الهیاتی، هنر، موسیقی، دعاها، نمادها، و غیره بسیار غنی است.

سومین منبع فرهنگ افریقایی است، بخصوص دین افریقایی و جهانبینی و ارزشهای افریقا است. دین افریقایی که از بسیاری جنبه‌ها شبیه دین عهد جدید است مهم‌ترین نیرو در شکل‌گیری جهانبینی افریقایی بوده است. این منبع امروز هم هنوز نیرومند است بخصوص در مواقع بحران دین افریقایی مبتنی بر عقیده به خدایی است که آفرینندهٔ همهٔ موجودات است، عنصر اصلی و جدید در آموزشهای تبشیری و مسیحی نام عیسی مسیح بود. واژگان مورد استفاده در کلیساها، معنویت مسیحیان و ترجمهٔ انجیل، همه به شدت تحت تأثیر دین افریقایی هستند.

چهارمین منبع تاریخ افریقا است که آن را به دو بخش پیش از دورهٔ استعمار و

پس از دورهٔ استعمار تقسیم می‌کنیم. تاریخ معاصر افریقا شامل تحولات سریع اجتماعی، اقتصادی و سیاسی می‌شود. و خوب یابد از طریق رسانه‌های گروهی و تکنولوژی جدید با ملتهای دیگر ارتباط دارد و نقش بسیار مهمی را ایفا می‌کند.

مباحث اصلی در الهیات افریقایی

در واقع الهیات افریقایی همهٔ جنبه‌های ایمان مسیحی را مورد بحث قرار می‌دهد. اما ما در اینجا تنها به مباحثی که اهمیت بیشتری دارند می‌پردازیم.

دین افریقایی و ایمان مسیحی: مواجهه بین این دو از لحظهٔ نخستی که اولین گروههای تبشیری برای تبلیغ انجیل وارد افریقا شدند آغاز شد. آیا خدای انجیل همان خدایی است که در دین افریقایی مورد اعتقاد است و پرستیده می‌شود؟ خود متکلمان افریقایی معمولاً به این سؤال پاسخ مثبت می‌دهند و تأکید می‌کنند که وحی خدا محدود به متن انجیل نیست (ن.ک به متی ۱۷:۵ نامه به عبرانیان ۱:۲-۱).

به علاوه متکلمان در این باره بحث می‌کنند که انجیل چگونه میل و اشتیاق دینی ما را برآورده می‌کند. سؤالی که مطرح می‌شود اینست: دین افریقایی چه کمکی به حیات کلیسا می‌کند؟ برای مثال از نظر حساسیت به واقعیتهای معنوی، هماهنگی و احترام به طبیعت و خلقت، در مورد شکلهای معنادار نیایش و عبادت چه می‌کند؟ پرستش در سنت افریقایی از همهٔ اعضای بدن از طریق خواندن، رقصیدن، کف زدن، فریاد کشیدن، حرکات موزون استفاده می‌کند و بدین طریق همهٔ وجود شخص (بدن و روح او) در پیوند با یکدیگر به ستایش خداوند و خواندن او می‌پردازد. طبق توافق عام روبه افزایشی در الهیات افریقایی وجود دارد.

دین افریقایی به انجیل پاسخ مثبت داده است. انجیل نیز متقابلاً به دین

افریقایی جواب مثبت داده است. در نتیجه الهیات افریقایی این گفتگوی بین دینی را جدی گرفته است. بسیاری از متکلمان دربارهٔ دین افریقایی تحقیق کرده‌اند تا با شناخت آن بتوانند ارتباط آن را با ایمان مسیحی بهتر درک کنند. برای مثال: مرحوم هاری ساویر (سیرالئون)، ی.بلاجی ایدو (نیجریه)، انگلبرت فرنگ (کامرون)، و نیسنت مولاگو (زئیر)، گابریل ستیلونا (افریقای جنوبی) آ.ب.ت.بیاروها نگاآکی کی (اوگاندا) و ساموئل کی بی چو (کنیا). اما تعداد اندکی از متکلمان معتقدند که چنین بحثهایی چیزی جز نوعی تلفیق گرایی نیست و نباید به آنها پرداخت. بعضی از آنها هیچ گونه ارتباطی بین دین انجیلی و دین افریقایی نمی‌بینند.

مسیح‌شناسی: این سؤال که عیسی مسیح کیست در الهیات افریقایی پاسخهای مختلفی دریافت کرده است. در الهیات رهایی بخش (برای مثال ت.آ.موفوکنگ) عیسی مسیح به عنوان یک خدای مبارز و آزادی بخش که طرفدار مستمندان و ستمدیدگان است معرفی شده است. ردپای رنج کشیدن عیسی را امروز می‌توان در شکنجه گاههای افریقای جنوبی، زندانها، کتک زدنها و فریادهای ستمدیدگان جستجو کرد. افریقاییها دارند بر همان صلیبی که مسیح را بدان آویختند، آویخته می‌شوند و به خدایی که فریاد ستمدیدگان را می‌شنود ایمان می‌آورند نه خدایی که جانبدار ستمگران است برخی کسان مثل مونگ عیسی مسیح را به عنوان مرشدی روحانی معرفی می‌کنند زیرا او کسی است که طبق سنت افریقایی تمام مراحل حیات را گذرانده و بر مرگ غلبه یافته است. او از قبر برخاسته است و بنابراین می‌تواند یک مرشد محبوب باشد تا راه زندگی و کمال و احترام و اعتماد و عشق را به ما بیاموزد.

عیسی مسیح در مسیحیت افریقایی به عنوان رئیسی بزرگ، نیا، شفادهنده، کسی که ارواح خبیث را دفع می‌کند، کسی که جلوی سحر و جادو را می‌گیرد،

کسی که می‌تواند زنان بی بچه را فرزند ببخشد تلقی می‌شود. این تصویر از عیسی مسیح به خصوص در کلیساهای افریقایی مستقل (AIC) مشاهده می‌شود که بسیاری از آنها بر مسئلهٔ شفابخشی عیسی تأکید می‌ورزند.

می‌توان چنین اندیشید که تفکر دینی AIC در حقیقت واکنشی به تصویر غیر رضایتبخش و عملکردهای تاریخی کلیساهایی است که تا حد زیادی از برآورده ساختن توقعات افریقاییها عاجز و ناکام مانده‌اند. اما AIC نیز همانگونه که توانست سنت شکنی کند، خود نیز در الهیات و عملکردهایش تا حدی به سرنوشت بعضی از همان کلیساها دچار شد.

الهیات زنان: زنان مثل همهٔ کشورهای جهان اکثریت را در کلیسای افریقا تشکیل می‌دهند اما با این همه قدرت در دست مردان است. زنان افریقایی در حال بیدار شدن و آگاهی یافتن از این بی‌عدالتی هستند و امروز گرایش رو به رشدی در الهیات زنان در افریقا وجود دارد که شایسته توجه است. برای مثال مرسی آمبا اودویویه در مورد داستان خلقت و پیدایش تأکید می‌کند که آفرینش و حیات انسان از رحم زن آغاز شده است. متأسفانه متکلمان زن فراوانی هنوز وجود ندارند. در سال ۱۹۸۹ نخستین همایش متکلمان زن افریقایی در آکرا در کشور غنا برگزار شد که حدود ۸۰ زن متکلم افریقایی در آن شرکت کردند.

الهیات رهایی بخش: این نوع الهیات در افریقای جنوبی رواج دارد جایی که ستمگری در آنجا صریح و آشکار است و افریقاییها توسط ساکنان اقلیت اروپایی از حقوق انسانی خودشان محروم گشته‌اند از میان متکلمان افریقایی طرفدار الهیات رهایی بخش می‌توان از کسانی مثل دسموند توتو، آلن آ.بؤساک و زفانیا کامیتا نام برد. نخستین کتاب مهم دربارهٔ این موضوع در سال ۱۹۷۲ منتشر شد اما دولت افریقای جنوبی آن را ممنوع ساخت و پیش از آنکه در قفسهٔ کتابفروشیها

جا بگیرد جلوی آن را گرفت. یکسال بعد همان کتاب در لندن و نیویورک با عنوان "الهیات سیاهپوستان: فریاد افریقای جنوبی" منتشر شد که یک نفر انگلیسی به نام بازیل مور آن را ویرایش کرده بود. در این کتاب که مجموعه‌ای از مقالات بود انسان فریاد ستمدیدگان را می‌شنود "که برعلیه اسارت معنوی مردم افریقا شورش می‌کنند. این الهیات، الهیات ستمدیدگان است که به وسیلهٔ ستمدیدگان و برای رهایی آنان تدوین یافته است."

در سال ۱۹۸۵ سندکایروس مطرح شد که موجب تقویت مباحث الهیات رهایی بخش شد و بطلان الهیات دولتی را که می‌کوشید به توجیه عملیات خشونت‌آمیز دولت به بهانهٔ حفظ قانون و نظم بپردازد آشکار ساخت. در این سند اعلام شده که خداوند طرفدار مردم ستمدیده است و مسیحیان را به ایستادگی در برابر ستم فرامی‌خواند.

کلیسا و دولت: رابطهٔ بین کلیسا و دولت در بسیاری جاها یکی از مسائل عمده است برای مثال در کشورهای سوسیالیستی مثل اتیوپی، آنگولا و موزامبیک آزادی کلیساها تا حدی محدود گشته و دولت (حداقل از جنبهٔ نظری) طرفدار یک ایدئولوژی الحادی است. در اغلب کشورهای مسلمان مثل مصر، سودان و در دیگر کشورهای شمال افریقا کلیسا آزادی اندکی دارد و مسیحیان گاهی اوقات تحت فشار و آزار زندگی می‌کنند. اغلب کشورهای افریقایی تحت حکومتهای نظامی قرار داشته یا دارند. در این کشورها نیز درگیری و تعارض بوجود می‌آید و کلیساها گاهی اوقات مواجه با مشکلاتی هستند چنانکه در اوگاندا در زمان رژیم ایدی امین (۷۹-۱۹۷۱) چنین وضعی پیش آمد. اما اکثر مسیحیان افریقایی در کشورهایی زندگی می‌کنند که در آنها دولت و کلیسا از درجهٔ بالایی از همکاری برخوردارند برای مثال می‌توان از کشورهایی مثل زئیر، زامبیا و زیمبابوه نام برد.

موضوعات دیگری که در الهیات افریقایی وجود دارد شامل مطالعات انجیلی، ماهیت مأموریت کلیسا، حیات عبادی کلیسا، هنر مسیحی، نهضت جهانی کلیساها، خود کلیسا و نسبت بین زندگی بشر با طبیعت به طور کلی می‌شود.

نتیجه‌گیری. الهیات افریقایی هنوز در نخستین مرحلهٔ خویش قرار دارد. بسیاری از مباحث آن به طریق شفاهی در قالب هنر، آواز، خطبه‌ها و نیایشها ارائه می‌شود. الهیات مکتوب تنها مورد عنایت تعداد اندکی از متکلمان است و اینان نیز غالباً مجبورند مطالب خود را به زبانهای غیربومی به مخاطبانشان انتقال دهند. اما الهیات افریقایی مشغول طرح مباحثی است که به موقعیت زندگی و نقش کلیسا در افریقا مربوط می‌شود. در عین حال با دیگر مکتبهای الهیاتی نقاط دیگر جهان نیز در تماس است. در قرن بیستم در افریقا مسیحیت دچار انفجار شده است و الهیات افریقایی تحت تأثیر این فرایند دارد شکل می‌گیرد در حالیکه در سال ۱۹۰۰ تنها ده میلیون مسیحی در افریقا وجود داشت (یعنی ۹٪ کل جمعیت)، تا سال ۲۰۰۰ تعداد آنها به سیصد و نود و چهار میلیون نفر یا ۴۸٪ کل جمعیت افریقا خواهد رسید. در کمتر از صد سال دو سوم افریقای جنوبی. غالباً مسیحی شدند در حالیکه اغلب یک سوم باقی مانده در شمال افریقا مسلمان هستند. بنابراین الهیات افریقایی در یک دورهٔ پرهیجان و شورانگیز در تاریخ افریقا قرار دارد.

* این مقاله با نام انگلیسی (African Theology) توسط John S.Mbiti نگاشته شده است.

الهیات آسیایی

ک.س.آبراهام

یک الهیات زنده، الهیاتی است که در مواقع خاص خود را در معرض پرسشها، خواسته‌ها و رنجهای مردمش قرار می‌دهد. وقتی که کلیساهای آسیایی شروع می‌کنند تا الهیات را به شرایط خاص خودشان مرتبط سازند در آنجا است که یک الهیات متمایز آسیایی ظهور می‌یابد. کلیساهای آسیایی در گذشته تا حد عمده‌ای محصول گروههای تبشیری غربی بودند که بدون توجه به محتوا همان اعتقاداتی را که کلیساهای غربی عرضه کرده بودند تکرار می‌نمودند. از قرن نوزدهم هنگامی که کلیساها به مرتبط ساختن دین با سؤالات و علایق مخصوص آسیا آغاز کردند، یک الهیات خلاق در آسیا شروع به پیدایش نمود. این مواجهۀ الهیاتی به موازات رویارویی کلیسا با مصالح و چالشهای جدید همچنان ادامه می‌یابد.

رابطۀ بین ایمان مسیحی و ادیان عمدۀ آسیایی همچنان یکی از موضوعات مطرح در الهیات آسیایی است. جهانبینی‌ها و اعتقادات ادیان سنتی، تأثیر بسیار عمیقی بر افکار و حساسیتهای مردم آسیا دارند. در ایام تجاوزات استعماری

گروههای تبشیری، توانایی درک ارزش تفکرات آسیایی را نداشتند. بسیاری از آنها ادیان آسیایی را بی‌ارتباط با ایمان مسیحی تلقی می‌کردند. آگاهی جدید از ارزشهای معنوی این ادیان نتیجهٔ مطالعهٔ عینی و تماس نزدیک‌تر با طرفداران این ادیان است. البته هنوز هم متکلمان تبشیری با تفسیر مسیح به عنوان تبلور عمیق‌ترین خواسته‌های بشر، موجب ایجاد فاصلهٔ عظیمی بین مسیح و ادیان آسیایی می‌شوند. کتاب ج.ن فرکهر به نام "تاج هندوئیسم" (۱۹۱۹) شاید بهترین تجلی این دیدگاه باشد. در طی این دوره تلاشهای شجاعانه‌ای از سوی متکلمان آسیایی جهت استفاده از مفاهیم و اعتقادات دیگر ادیان در ادای رسالت دفاعیاتی کلیسا به عمل آمد. مفهوم هندوئی آوتار (تجسد) برای تفسیر اصل مسیحی حلول و تجسم به کار رفت یا مفهوم ست چیت آفاند (وجود، آگاهی، برکت) برای تبیین اصل تثلیث مورد استفاده قرار گرفت. در همهٔ این موارد مزیت و برتری ایمان مسیحی مورد تأکید قرار می‌گرفت اما به گونه‌ای همدلانه حتی هرچند که در مواردی مورد مخالفت ادیان دیگر واقع می‌شد.

هنگامی که متکلمانی مثل د.ت. نیلز (۷۰-۱۹۰۸) به حضور ناشناختهٔ مسیح در تاریخ آسیا و ادیان آن بسیار پیشتر از آمدن گروههای تبشیری اعتراف کردند مرحلهٔ جدیدی آغاز شد. نمونه‌ای از این تفسیر و دیدگاه در کتاب پ.د.دیواناندان به نام "انجیل و تجدید حیات هندوئیسم" (۱۹۶۴) مشاهده می‌شود. م.م.توماس همانگونه که عنوان کتاب مهمش نشان می‌دهد "حضور مسیح در رنسانس هندی" (۱۹۷۵) بر حضور عیسی مسیح در هندوئیسم تأکید بیشتری کرد.

در دیگر نقاط منطقه، نویسندگان به ایجاد وحدت بین انجیل و فرهنگ بومی پرداختند. تجربهٔ بودایی نیروانا و تحقیق ملکوت خدا توسط نویسندگانی در سریلانکا با هم پیوند یافت. در چین مسیح به عنوان یک چهرهٔ فرهنگی تلقی

می‌شد. مسیح چینی مردی بود که همان تائو در نوشته‌های چانگ ای چنیگ چائو سوچن آمده است. از نظر پاندی پدی چن چیا، متکلم هندی مسیح یک شخصیت جهانی بود که تولد او نیروی خلاق جدید را در حیات جهان پدید آورد. اثر قابل ملاحظه‌ای در این مورد کتاب کازو کیتاموری به نام "الهیات رنج خدا" (۱۹۴۶) می‌باشد. موضوع اصلی آن رنج برای مردم ژاپن که در طی جنگ جهانی، رنج بسیار دیده بودند، خیلی آشنا بود.

الهیات در این دوره حاصل همکنشی فعال بین انجیل و دیگر فلسفه‌های دینی آسیا بود. مفاهیم، اعتقادات و نمادهای دیگر ادیان آزادانه و نقادانه توسط کلیساهای آسیایی، جهت تعمیق تجربیاتشان از مسیح و تفسیر ایمان مسیحی بکار گرفته می‌شد. در کنار این اقدام تلاش دقیقی برای یافتن چهرهٔ آسیایی مسیح جهت زدایش بیگانگی مسیحیت با فرهنگ آسیا پیگیری می‌شد. نکتهٔ عمیق و مهمی که در این تلاشها شناخته شد این بود که واقعیت مسیح بسی فراتر از مسیحیت رسمی و ظاهر است و مسیح به شکل غیر رسمی و تصریح نشده در ادیان و فرهنگهای آسیا حضور داشته است. جریان دومی که در الهیات مسیحی آسیا وجود دارد، منشأ در مواجههٔ کلیساها با واقعیتهای اجتماعی، سیاسی محیط آنها دارد. این نکته نخستین بار در زندگی و نوشته‌های تویو هیکو کایاوا اهل ژاپن (۱۹۶۰-۱۸۸۸) دیده می‌شود. او سؤال کرده بود که چگونه می‌توان انجیل را در سطحی گسترده مطرح ساخت و تلاش کرد تا انجیل را با واقعیتهای اجتماعی مردمش به خصوص شرایط کاری در ژاپن مرتبط سازد. در مورد استعمار و جنبشهای آزادیبخش بسیاری از متفکران آسیایی بین انجیل و خواسته‌های مردمشان برای یک نظم سیاسی ـ اجتماعی آزادانه‌تر و بهتر پیوندی یافتند. تحلیل عمیقی از انقلاب آسیا از دیدگاه انجیلی توسط م.م.توماس در بسیاری از

نوشته‌هایش صورت گرفته است. طبق نظر او هرچند استعمار، بی‌رحم و استثمارگر بوده است اما موجب پدید آمدن فرایند رشد تکنولوژی و صنعت و عقاید آزادمنشانه و آزادی و عدالت در جوامع آسیایی شده است.

مسیح را باید به عنوان منجی بشریت جدید تلقی کرد و آن را به عنوان حضور خدای داور مورد تأکید قرار داد. کنفرانس مسیحی شرق آسیا نشستی از متفکران آسیایی ترتیب داد تا به تأمل عمیق‌تر در باب دیدگاههای انجیل با توجه به شرایط اجتماعی و فرهنگی آسیا بپردازند. آنها تأکید کردند که اعتقاد و ایمان به مسیح به معنای مشارکت سازنده در انقلاب و در ساختن ملت بر پایهٔ عدالت و آزادی است. روش‌شناسی حاکم بر الهیات آنها "روش عصری کردن دین" است. مرحوم شوکی کو اهل تایوان که کمک مؤثر و زیادی به رشد الهیات آسیایی کرد خاطرنشان ساخت که این فرآیند نوعی همکنشی پویا بین متن و شرایط عصری است. متکلمان عصری یا بافت‌گرا نیز پیشنهاد کردند که برای تحقیق الهیاتی در موقعیت آنها باید اصل نقادی را به عنوان یک روش بکار گیرد. متکلمان کره‌ای توجه خود را معطوف به مینجونگ یعنی مردم فراموش شده و رنج کشیده‌ای که هویتشان را از طریق مبارزه کسب می‌کنند ساخته‌اند. این جریان توجه به تاریخ مردم و فرهنگ آنها موجب پدید آمدن انتقاد از مکتبهای الهیاتی نخبه‌گرا و فلسفه‌های دین در تفکر آسیایی شده است. مینجونگها (که همهٔ آنها نیز مسیحی نیستند) موضوع مطالعهٔ الهیاتی هستند و مبارزهٔ آنها برعلیه سلطه یکی از موضوعات الهیات است. بنابراین جایگاه الهیات، جامعهٔ بشری است که برای آزادی و زندگی تلاش می‌کند. الهیات مینجونگ خود را در قالب داستانهای عامیانه بیان می‌کند که اغلب آنها غیر مکتوب بوده و در قالب نمادها، ترانه‌های عامیانه، اشعار، اساطیر، رقص و جشنها تجلی می‌کنند. روش به کاربستن الهیات

در مورد نمادهای مردم و تصاویر آنها نقش مهمی ایفا می‌کند. نشانه‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد اگر این طرح ادامه بیابد، تحول عظیمی در الهیات مردم آسیا پدید خواهد آمد. چوآن‌سنگ‌سونگ اهل تایوان در این زمینه کمکهای مهمی نموده است. کتاب "الهیات درون آسیا" (۱۹۸۶)، یکی از آثار متعدد اوست، اثر کوزوکه کویاما به نام کوه فوجی و کوه سینا (۱۹۸۴) و اثر ماسائو تاکناکا به نام "خدا یعنی برنج" (۱۹۸۶) نیز قابل توجه هستند.

حتی وقتی که محصول و روش الهیاتی، جدید هستند پیش فرضهای این الهیات ممکن است موجب پیدایش چالش جدی نسبت به احکام سنتی کتاب مقدس، وحی و مسیح‌شناسی بشوند. گزارشی که از سوی آسیا به کنفرانس "همایش جهانی متکلمان جهان سوم" (EATWOT) عرضه شد، این چالش را در قالب این عبارات مطرح ساخته است: آیا می‌توان یک فرآیند تاریخی و طلب معنوی را که زاییدهٔ متون ثابتی است و حاصل تجربهٔ گروهی از مردم باستان است برای همیشه زنده و حاکم نگاه داشت؟ آیا این شهادت خود کتاب مقدس نیست که خدا نه در کتابها بلکه میان مردم و در مبارزات آنها برای عدالت و کرامتشان وجود و حضور دارد؟ همان بیانیه چنین نتیجه‌گیری می‌کند "وظیفه و رسالت الهیات شناختن تجلیات کلمهٔ خدا در تاریخ مبارزه برای آزادی است در عاطفه و احساس عیسی نسبت به مبارزات مردم است در رستاخیز رشد یابندهٔ آزادی و دوستی انسانها است." (منتخبی از چند قطعهٔ منتشر نشدهٔ کنفرانس مزبور ۱۹۸۹)، اینست الهیات مردم و اینست الهیات آسیایی.

* عنوان انگلیسی مقالهٔ حاضر (Asian Theology) است و توسط K.C.Abraham نگارش یافته است.

الهیات سیاسی

تئودور رون یون

الهیات سیاسی در دهۀ ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در اروپا در واکنش به گرایشهای خصوصی ساز و تفسیرهای اگزیستانسیالیستی مسیحیت که بر مواجهۀ شخصی به عنوان چارچوب مناسبی برای فهم انجیل مسیحی تأکید می‌کردند پدید آمد. الهیات سیاسی به دنبال توضیح ماهیت عمومی پیام فرجام شناختی مسیحیت بود. آنچه که مسیحیت بدان وعده داده است تنها دستیابی به معرفت نفس جدیدی برای فرد نیست بلکه تحقق یک جامعۀ جدید نیز هست. حتی آنگاه که فرد مخاطب قرار می‌گیرد واقعیت آنست که فرد در یک محیط اجتماعی زندگی می‌کند و از طریق او این جامعه است که مخاطب واقع می‌شود البته اگر خطاب اشاره به واقعیت عینی باشد پس وجود انسان ماهیتاً سیاسی است. به علاوه خدای انجیل خدایی غیرسیاسی (به تعبیر یورگن مولتمان) و ناظری بی‌تفاوت در برابر وضعیت بشری نیست بلکه خدایی مبارز است که برعلیه قدرتهای ستمگر مبارزه می‌کند. پس نتیجه این می‌شود که هیچگونه الهیات غیر سیاسی وجود ندارد.

الهیاتی که به تحول اوضاع دعوت نکند در واقع بخواهد یا نخواهد وضع موجود را مشروعیت می‌بخشد. این نکته در اندیشهٔ نمایندگان برجستهٔ الهیات سیاسی مثل یوهان متز و یورگن مولتمان قابل تشخیص است که تحت تأثیر مکتب جامعه‌شناسی انتقادی فرانکفورت (یورگن هابرماس، ماکس هورکهایمر، تئودور آدورنو) و تفکر خیال‌انگیز فیلسوفی مثل ارنست بلوخ قرار دارند. الهیات سیاسی به دنبال ترکیب نمودن دین و سیاست نیست بلکه اتحاد گذشتهٔ بین نظم سیاسی و کلیسا را متذکر می‌گردد که در گذشته چگونه الهیات موجب مشروعیت و قداست بخشیدن به قدرت می‌شده است الهیات سیاسی در عوض کلیسا را دعوت می‌کند تا دائماً عملکردی نقادانه داشته باشد و به تحلیل شرایط موجود و زمینه‌های تحقق ملکوت خدا بپردازد و خاطرهٔ خطرناک (متز) رنج مردم مسیحی از سوی یهودیان را از یک طرف و مداخلهٔ خداوند برای آزادی آنان را از سوی دیگر به یاد بیاورد. اینکه خداوند خود را به کسانی که دائماً رنج می‌کشند و با پذیرش هرگونه تهدید رابطهٔ خود را با خدا برقرار می‌سازد و خداوند بر آنها تجلی می‌کند در واقع تهدیدی برعلیه طرفداران ثروت و قدرت است. این اعتقاد با عقیده به طرفداری از مستمدان در الهیات امریکای لاتین مشابه است.

الهیات سیاسی نسبت به دستورات الهی در مورد منع بت پرستی و امید به تحقق عدالت که با وعدهٔ تحقق ملکوت خدا همراه است موضعی انتقادی دارد. مسئلهٔ نخست موجب عرفی شدن الهیات سیاسی می‌شود و عامل بررسی قوای سیاسی و ایدئولوژیکی طرفداران وضع موجود می‌گردد که مدعی‌اند خود را تنها وقف خدا ساخته‌اند، دوم عقیده به ملکوت موجب درآمیختگی نظر و عمل به صورت یک جزء واحد می‌شود. هرگونه تحقق تاریخی ملکوت موجب استمرار این سوال می‌شود که هنوز چیزی باقی مانده است که باید تحقق یابد. این موضع

انتقادی مستمر موجب پیدایش اعتراضاتی از سوی متکلمان امریکای لاتین شده است آنان در عین حالی که خود را وامدار الهیات سیاسی می‌دانند اعتراض می‌کنند که دیدگاهی که ضرورت عمل و اتحاد در جهان عینی را نادیده بگیرد کمتر می‌تواند موفق به تحقق عدالت بشود. الهیات باید خطر ورود به مبارزه را بپذیرد (خوزه میگوئز بونینو) به جای آنکه صرفاً به انتقاد بپردازد البته این در صورتی است که الهیات بخواهد توده‌های محروم شده از حقوقشان را به حرکت بیاورد. بنابراین از دیدگاه الهیات امریکای لاتین انتقاد انقلابی الهیات سیاسی بیشتر شبیه انقلاب دکارتی در مورد "شک روشمند" است، نه یک اقدام عملی (خوان لوئی سگوندر)، یعنی یک اصل نظری و روشی است که بیشتر به کار یک متفکر می‌آید تا اقدام و نهضتی عملی که موجب پیدایش تحولی شود. متکلمان سیاسی مخالف آنگونه الهیاتی هستند که به شرایط عینی جامعهٔ خود پاسخ دهد. در نظامهای سوسیال دموکراسی اروپا جایی که امید به تحول از طریق فرآیندهای معمولی سیاسی وجود دارد، انتقاد از شرایط موجود ممکن است بهترین کمکی تلقی شود که کلیسا می‌تواند انجام دهد اما در شرایط دیگر جایی که تحولات اساسی و تحقق عدالت تنها یک امکان است تمسک به یک راه حل سیاسی واحد شاید ضروری باشد. هدف الهیات در هر مورد عبارتست از معرفی کردن خداوند به کسانی که هیچ سخنگویی ندارند و تحقق بخشیدن به اصلاحات ضروری و تأمین مشارکت کامل اینگونه افراد در جامعه.

* این مقاله با نام انگلیسی (Political Theology) توسط Theodore Runyen نگاشته شده است.

الهیات تطبیقی

همایون همتی

از نظر تاریخی این تعبیر به معانی مختلفی بکار رفته است. یکی از کاربردها و معانی عمده و نخستین آن به معنای "دین‌شناسی تطبیقی" است که نام دیگری برای رشتهٔ تاریخ ادیان و دین پژوهشی مقایسه‌ای است که محقق ادیان با به کارگیری پدیده‌شناسی دین و استفاده از توصیف و مقایسهٔ ادیان می‌کوشد تا به شناخت غیرهنجاری و همدلانه و غیرکلامی ادیان نایل آید و اجزای مختلف تشکیل دهندهٔ دین با بکارگیری داده‌های علوم اجتماعی و علوم انسانی تجزیه و تحلیل کند. پاره‌ای محققان برای نشان دادن بخشی از کار دین شناسان از اصطلاح الهیات تطبیقی استفاده کرده‌اند که البته استفادهٔ نادرست و غیردقیق و خطاآلودی است، زیرا دانش الهیات در تمامی شاخه‌ها و شعبه هایش همواره ماهیتاً یک دانش هنجاری و مبتنی (Normative) بر ارزش‌گذاری است در حالیکه دانش ادیان، به معنای جدید و آکادمیک آن که توسط فریدریش ماکس مولر پایه‌گزاری شد اساساً دانشی توصیفی، تجربی، تاریخی، غیرهنجاری و بدور از ارزش‌گذاری و تعیین

صدق و کذب و حق و باطل ادیان است. اینگونه خلط و برآمیختن‌ها امر تازه‌ای نیست و متأسفانه از دیرباز سابقه داشته است، چنانکه برای مثال در "دایرة المعارف دین و اخلاق" ویراستهٔ هیتسینگز، دانش کلام با رشتهٔ فلسفهٔ دین یکی انگاشته شده[1] در حالیکه بین این دو تفاوتهای اساسی و عمده‌ای وجود دارد و دو دانش متمایز و مستقل و متفاوتند. خودِ ماکس مولر هم در کتاب "درآمدی بر دانش ادیان[2]" مرتکب چنین خطایی شده است[3] و جیمز فریمن کلارک[4] نیز در کتابش بنام "ده دین بزرگ: رساله‌ای دربارهٔ الهیات تطبیقی[5]" که در سال ۱۸۷۱ انتشار یافته چنین اشتباهی کرده در حالیکه کتاب او به بررسی تاریخ آموزه‌های دینی در سنن گوناگون دینی می‌پردازد و در واقع اثری دین پژوهانه و تاریخی است نه الهیاتی و توجیه گرایانه و دفاعیاتی.

کوتاه سخن آنکه، امروز دیگر دین شناسان و پژوهشگران حوزهٔ ادیان اصطلاح "الهیات تطبیقی" را به معنایی که مولر یاکلارک در گذشته بکار برده‌اند، به

---

۱. جیمز هیستینگز در "دایرةالمعارف دین و اخلاق" در مقالهٔ (Theology) پس از بحثهای مفصلی که دربارهٔ تعریف الهیات و شاخه‌های آن و طبقه‌بندی علوم الهیاتی کرده به رابطهٔ الهیات با علم، اخلاق و فلسفه پرداخته و در تعریف دانشی بنام "فلسفهٔ دین" آن را بالاترین و تکامل یافته‌ترین شکل الهیات دانسته است که کاوشهای آن مبتنی بر داده‌های علوم الهیاتی است، هرچند در توضیحاتی که بعداً آورده کوشیده است تا از طریق تفکیک بین عقل و وحی به تفکیک فلسفه از الهیات بپردازد و اولی راکاوشی مبتنی بر عقل طبیعی و دومی را دانشی مبتنی بر آموزه‌های وحیانی معرفی کند.

2. Introduction to the Science of Religion.

۳. زنده یاد دکتر زرین کوب نیز در جایی نوشته است که: تاریخ ادیان مدخل سودمند و ارزنده‌ای برای مباحث مربوط به علم کلام و اثولوحیا (=تئولوگیا)ی تطبیقی محسوب است. قلمرو وجدان، ص ۷، انتشارات علمی، چاپ اول. شک نیست که از داده‌های تاریخ ادیان می‌توان در بحثهای اعتقادی مقایسه‌ای بهره گرفت، اما باید توجه داشت که طبق دیدگاه دین پژوهان معاصر، دانش ادیان مقدمه‌ای برای علم کلام نیست بلکه علم کلام و نیز الهیات تطبیقی بخشی و شاخه‌ای از دانش عام ادیان و دین پژوهی بشمار می‌روند.

4. James Freeman clarke

5. Ten Great Religions: An Essay in Comparative Theology.

کار نمی‌برند و اساساً بحثهای کلامی را با تاریخ ادیان و دین پژوهی خلط نمی‌کند و این طلیعهٔ مبارکی است برای افزایش دقت در کاوشهای علمی اصطلاح الهیات تطبیقی در کاربرد امروزی و جدیدش ممکن است به یکی از این معانی بکار رود: نخست به همان معنای تحقیق مقایسه‌ای در مورد جنبه‌های الهیاتی ادیان مختلف و بررسی مقایسه‌ای نظامهای الهیاتی بالیده در درون هر یک از سنن دینی. اما در کاربرد رایج، الهیات تطبیقی به آنگونه تحقیق کلامی و کاوش الهیاتی گفته می‌شود که چند سنت دینی را برپایهٔ تفاوتهای کلامی‌شان بررسی می‌کند و مثلاً به نحوی نقادانه و مقایسه‌ای به بررسی الهیات مسیحی، بودایی، یهودی، زرتشتی، هندویی که در عین حال جنبهٔ توصیفی و غیرهنجاری دارد یعنی محقق و متکلم بدنبال توجیه سنت دینی خاص خود نیست. نوع دیگری از الهیات تطبیقی هم وجود دارد که در واقع کاوشی درون دینی است یعنی به توصیف و مقایسهٔ دیدگاهها و مکتبهای الهیاتی مختلف در درون یک سنت واحد دینی می‌پردازد.

اقدام به توصیف و مقایسهٔ نظامهای الهیاتی البته همواره با بکارگیری یک روش واحد صورت نمی‌گیرد بلکه در آن از انواع روش‌ها و رهیافت‌ها استفاده می‌شود. اساساً رشتهٔ دین پژوهی و دانش ادیان با توجه به شمول و فراگیرندگی و حالت مقایسه‌ای خاصی که دارد، یعنی از این حیث که تنها محدود و منحصر به مطالعهٔ یک دین خاص و واحد نبوده و تمامی سنتهای دینی را دربر می‌گیرد، از همان آغاز ماهیتی کثرت گرایانه و تطبیقی دارد و بدیهی است که بررسی جنبه‌های الهیاتی موجود در بطن و متن این سنتهای دینی مختلف، بطور طبیعی منجر به ظهور نوعی الهیات تطبیقی می‌شود. پس با توجه به صبغه و سابقه و اصل ماهیت دانش جدید ادیان، ظهور الهیات تطبیقی، امری کاملاً طبیعی و گریزناپذیر است و از خصلت ذاتی خودِ این رشتهٔ علمی سرچشمه می‌گیرد. هرچند که مقایسهٔ

نظامهای الهیاتی گوناگون و بحث در باب صدق و کذب و حقانیت آنها با معیارهای دقیق علمی و منطقی ناشی از ضرورتهای کلامی هم هست و از دیدگاه الهیاتی یک عمل هنجاری و ارزش‌گذارانه و نوعی فعالیت مبتنی بر باور و اعتقاد دینی به شمار می‌رود که ریشه در آموزشهای خودِ ادیان نیز دارد.

البته باید به این نکته نیز توجه داشت که الهیات تطبیقی به عنوان یک رشتهٔ علمی و آکادمیک صرفاً محدود به دین مسیحی یا تمدن یونانی نیست هرچند که الهیات (تئولوگیا) به لحاظ تاریخی ریشه و منشأ یونانی دارد و در جهان مسیحیت نیز نفوذ گسترده وسیعی یافته است، اما محدود به این قلمروها نیست و این خطاست که برخی کسان پنداشته‌اند الهیات تطبیقی لزوماً و ماهیتاً یک پدیدهٔ مسیحی یا هلنی است. چنانکه عین همین اشتباه و کج فهمی در مورد "کلام جدید" یا "الهیات نوین" هم رخ داده است و کسانی پنداشته و می‌پندارند که کلام جدید یعنی کلام مسیحی و الهیات نوین یعنی الهیات مسیحی. در حالیکه مقصود از این اصطلاح چنانچه در مقالهٔ "کلام جدید" در همین کتاب و در دیگر مقاله‌ها و توضیح داده‌ایم، پیدایش نگاه و نگرش و رهیافت جدیدی به دین و نقش و عملکرد آن و بررسی گزاره‌های دینی و زبان دینی و مضمون و محتوا و معنای آنهاست که با ظهور پارادایم‌های جدید معرفت شناختی و در فضای جدید علوم انسانی و اجتماعی و پیدایش فلسفه‌های جدید شکل گرفته و چالش با پرسشهای نوین الهیاتی و اعتقادی با توجه به این فضای فکری و فرهنگی جدید و چالش‌گریهای علوم انسانی و اجتماعی جدید است و این البته هیچ انحصار و اختصاصی به مسیحیت و هیچ دین خاص دیگری ندارد. بنابراین همهٔ سنتهای دینی اعم از کهن یا نوین، توحیدی یا غیرتوحیدی با توسع در معنا، دارای "الهیات" هستند و باورها و نگرشهایی را دربارهٔ خدا و آخرت و زندگی و مناسک

و وضعیت بشری و ارزشهای اخلاقی و هدف خلقت و مانند اینها مطرح می‌کنند که تمامی قابل ارزیابی الهیاتی هستند. البته ممکن است که در هر یک از سنتهای دینی برای بیان این مفاهیم واژه‌ها و تعابیر خاص و متفاوتی بکار رود چنانکه از مفاهیم و واژگانی مثل امر قدسی یا مینوی، سَت، حق، یهوه، تهی، مایا، نیروانه، موکشا، احد، الله، خدایا پاره‌ای تعبیرات اساطیری و باستانی در آثار دین پژوهان استفاده شده است و این البته امری کاملاً طبیعی و اعتراض‌ناپذیر است و تابع تعیّن و فضای فرهنگی و ساختارها و امکانات زبانی سنن دینی مختلف است و ذاتاً عیب و اشکالی ندارد.

الهیات تطبیقی به طرح پاره‌ای پرسشهای اساسی می‌پردازد که نمونه‌هایی از آنها بدین قرار است: ۱- هر دینی با مسایل انسانی نظیر رنج، جهل، گناه، مرگ چگونه برخورد می‌کند و تلقی خاص آن دین دربارهٔ چنین مسایلی چگونه با تفسیر آن دین از وضعیت بشری ارتباط می‌یابد؟ ۲- روش حصول رستگاری (یا رسیدن به بیداری اشراق، الهام، کمال، آزادی و...) از دیدگاه این دین خاص کدام است و ربط آن با دیگر شیوه‌ها چگونه است؟ ۳- شناخت واقعیت غایی (خدا، قدسی، تُهی، الوهیت، امر متعالی و...) در هر دین خاص چگونه امکان‌پذیر است و با شیوه‌های شناخت موجود غایی در دیگر سنتهای دینی چه ارتباطی دارد؟

البته پرسشهایی هم در درون هر سنت دینی خاص یا نسبت به یک سنت دینی خاص وجود دارد که بنوبهٔ خود مهم و قابل بررسی است. مثل نظریهٔ مربوط به وحدت گوهری ادیان که فریتهوف شووان و هوستون اسمیت مدافع آن هستند یا این نگرش که می‌توان الهیات تطبیقی درون دینی: مسیحی، یهودی، بودایی، اسلامی و مانند اینها داشت که نظر کسانی مانند ویلفروکنتول اسمیث، ریموندو پانیکار، ماسائو آبه، آناندا کوماراسوامی، فرانتس روزنزویگ و دیگران است. یا در

مورد کثرت گیرایی دینی که مدافعانی همچون جان هیک دارد. در درون هر سنت دینی خاص چنین نگرشها و استنباطهای تخصصی‌تر الهیاتی همواره وجود داشته و دارد.

بنابراین الهیات تطبیقی همواره بر نوعی کثرت و تنوع ادیان مبتنی است، یعنی اینکه به دینهای مختلف توجه می‌کند و هرگز به یک دین خاص محدود نمی‌شود و از دیگر سو همواره از نوعی رهیافت تأویل گرایانه یا هرمنوتیکی سود می‌جوید زیرا در پی مقایسهٔ نظامهای الهیاتی مختلف و متعدد و کشف معنا و تفسیر آنها می‌باشد و با تفسیرهای مختلف الهیاتی سروکار دارد. پس همواره ساخت و صبغه‌ای هرمنوتیکی خواهد داشت. بنابراین هر متکلمی که بخواهد در حوزهٔ الهیات تطبیقی کار کند ناگزیر از دانستن تئوریهای هرمنوتیکی و تسلط کافی به دانش هرمنوتیک است. بدون این آمادگی، ورود در چنین حوزهٔ گستردهٔ و ژرفی امکان‌پذیر نخواهد بود.

توجه اکید به این نکته ضرورت دارد که الهیات تطبیقی به معنای امروزین و کاربرد رایج کنونی آن، خصلتی توصیفی ـ تاریخی و مقایسه‌ای و هرمنوتیکی دارد و رشته‌ای غیرهنجاری است و نباید تعبیر الهیات در نام این رشته ما را بفریبد که به پنداریم هم چون مباحث رایج الهیاتی در اینجا نیز سخن بر سر حق و باطل و تعیین صدق و کذب ادیان است. الهیات تطبیقی دانشی است که هم چون تاریخ تطبیقی ادیان یا دین‌شناسی تطبیقی (Comparative Religion) به توصیف و مقایسه و معرفی وجوه اشتراک و تفاوت نظامهای الهیاتی گوناگون می‌پردازد بدون آنکه همچون الهیات سنتی لزوماً در پی اثبات نتایج خاص از پیش معین باشد. بنابراین نتایج نهایی کاوش متخصصان الهیات تطبیقی هیچ گاه از پیش معلوم نیست و آنان خود را ملزم به اثبات یا رد عقاید خاصی نمی‌دانند. چنین

رهیافت و نگرش هرمنوتیکی آزاد و مقایسه‌گرانه در الهیات سنتی وجود نداشته است. و این یکی از تفاوتهای رشتهٔ الهیات تطبیقی با الهیات سنتی است. در ضمن باید افزود که هیچ گونه اجماع و توافقی در مورد بکارگیری یک روش خاص میان پژوهشگران الهیات تطبیقی و کارشناسان این حوزه وجود ندارد.

هرچند اصطلاح الهیات تطبیقی به عنوان رشته‌ای آکادمیک و مستقل، اصطلاحی جدید و مربوط به دورهٔ مدرن است اما با توجه به مطالعات تاریخی و متون باستانی، این حقیقت را انکار نمی‌توان کرد که مواد قابل مقایسهٔ الهیاتی در متون دینی گذشته و فرهنگهای باستان نیز همواره وجود داشته است. البته تأکید این نکته نیز اهمیت دارد که متون کلامی و نوشته‌های الهیاتی گذشته بیشتر حاوی احتجاجها و مناظرات کلامی و ردیه نویسی و دفاعیه نویسی بوده است تا بحثهای مقایسه‌ای انتقادی و هرمنوتیکی غیرجانبدارانه. بویژه فضاهایی که اینگونه بحثها در آنها مطرح می‌شده غالباً تحت تأثیر و گاه سرشار از انحصارگرایی‌های الهیاتی و اعتقادی بوده است و به مجال توصیف و مقایسه یا فهم دقیق همدلانه و بکاربستن روشهای هرمنوتیکی کمتر در میان بوده است. حتی در میان خودِ متکلمان معروف مسیحی از ژوستین شهید، قدیس یروم، بازیل، آمبروز، برنارد، کلمنت اسکندرانی و اُریگن گرفته تا اگوستین و بوناونتورة و ترتولیان و آکویناس، هرچند که رگه‌ها و نشانه‌های اخذ و اقتباس از فیلون یهودی، افلاطون، ارسطو و حکیمان اسلامی مثل ابن سینا و ابن رشد کاملاً مشهود است ولی باز هم نمی‌توان ادعا کرد که الهیات تطبیقی به شکل رشته‌ای متمایز و مدون و آکادمیک و با صبغه و رهیافت هرمنوتیکی در آن روزگاران وجود بارزی داشته است، بلکه بیشتر جدال و ستیزهٔ کلامی و منازعهٔ اعتقادی و قلمی و ردیه نویسی‌های گاه سرشار از تعصب بوده است که بعضاً پیامدهای ناگوار و زیان‌آوری نیز بدنبال داشته است. در آثار

تاریخنگاران یونان باستان بخصوص هرودوت تعلق خاطر به تطبیق‌گرایی و اندیشهٔ مقایسه‌ای و علاقه به ادیان غیریونانی و حتی نوعی همدلی با فرهنگهای دیگر مشاهده می‌شود. پلوتارک نیز تا حدودی به هرودوت و رهیافت او نزدیک است.

رواقیان و اپیکودیان نیز در باب ماهیت خدایان و یافتن وجوه مشترک عقاید در جهان باستان کوششهای سودمندی کرده‌اند. اما اینهمه را نمی‌توان الهیات تطبیقی به معنای دقیق و سنجیده و کاربرد جدید و امروزین این کلمه نامید. در دورهٔ رنسانس نیز اندیشمندان غربی به کاوش دربارهٔ اساطیر باستان و نقش آنها در ادیان پرداختند که می‌توان از کسانی مثل مارسیلیو فیچینو، جووانی پیکودلامیراندولا، جیوردانو برونو و دیگران نام برد که به احیای اساطیر باستان برای اهداف الهیاتی و مسیحی پرداختند و بر وجود نوعی "سنت مشترک" میان همهٔ ادیان روزگار باستان و دورهٔ جدید تأکید می‌کردند.

در سده‌های پانزدهم تا هفدهم نیز جریان توجه به ادیان باستان و مداقه و بررسی در این باب همچنان ادامه داشت. یک مبلّغ یسوعی در چین به نام ماتیوریکچی در این دوره اثر ارزشمندی در زمینهٔ تطبیق در الهیات مسیحی پدید آورد که بسیار تأثیرگذار بود. توجه به مطالعات تاریخی در باب ادیان نیز توسط متفکران رُمانتیک و کسانی مثل یوهان گوتفریدهردر صورت پذیرفت و توجه و تعلق خاطر ویژه‌ای به فرهنگهای شرق نزدیک باستان در قرن نوزدهم به وجود آمد بخصوص علاقهٔ خاصی به تحقیق در ادیان آشور و بابل و مصر باستان ایجاد شده بود. در کنار اینها توجه به ادیان هندی نیز به شکلی جدی و وسیع در میان محققان رواج یافته بود.

در عصر روشنگری نوعی تلاش برای بازشناسی سنن دینی با تأکید بر خصلت

تاریخی و انتقادی پدید آمده بود و حتی فیلسوفان مسیحی مثل لایب نیتس و کانت به ایجاد نوعی "دین طبیعی"[1] برآمده از همهٔ ادیان امید بسته بودند و بدینسان فلسفه و الهیات غربی با تقویت آگاهی تاریخی‌اش بتدریج روبه تطبیق‌گرایی و اندیشهٔ مقایسه‌ای می‌آورد. در آثار متکلمان و فیلسوفانی چون شلایر ماخر و هگل نیز عناصر تطبیق گرایانهٔ الهیاتی فراوان به چشم می‌خورد. بخصوص الهیات خاص هرمنوتیکی شلایرل ماخر که دین را "احساس اتکای مطلق به موجودی نامتناهی" تعریف می‌کرد و بر ذوق و حسی و سرشت دینی نوع بشر پای می‌فشرد زمینه‌های مشترک و مقایسه‌پذیر ادیان را بخوبی معرفی می‌کرد.

یکی از متفکران و متکلمان مسیحی برجسته در قرن بیستم ارنست تروئلچ است که شخصیت علمی چند بُعدی و مطالعات گسترده‌ای در باب دین و الهیات و تاریخ کلیسا و سنت یهودی ـ مسیحی داشت. او هم مورخ دین مسیحی و تاریخ کلیسا بود و هم جامعه شناس دین و هم یکی از محققان برجستهٔ حوزهٔ دین‌شناسی تطبیقی و نیز در فلسفه قدمی راسخ داشت و نقش یک متکلم مسیحی را نیز بخوبی ایفا می‌کرد. او که مصرّانه می‌کوشید تا الهیات مسیحی را به عنوان یک رشتهٔ علمی و دانشگاهی بکار گیرد در عین حال به مقایسهٔ انتقادی آن با فلسفه و جامعه‌شناسی و تاریخ ادیان می‌پرداخت و به همین سبب از پایه گزاران مکتب الهیاتی دانشگاه گوتینگن شد. او که در ابتدا بر "مطلقیت"[2] دین مسیحی تأکید می‌کرد بعدها از این نظر باز آمد و به دیگر ادیان و فرهنگها نیز توجه کرد و معتقد شد که مطلقیت مسیحیت صرفاً برای غربیان و بطور نسبی قابل مطرح ساختن است. مطالعات مقایسه‌ای در واقع به اندیشهٔ او نوعی اعتدال بخشید. برخلاف او،

---

1. "Natural religion"
2. Absoluteness

کارل بارث یکسره به ردّ تطبیق‌گرایی پرداخت و بر این باور بود که الهیات مسیحی رشته‌ای است که ماهیتاً ربط و پیوندی با مسألهٔ عمدهٔ چیستی و ماهیت دین ندارد و الهیات مسیحی فقط با مسألهٔ انکشاف الهی در کلمهٔ خدا یعنی مسیح شکل می‌گیرد و کاملاً الهیاتی مسیح محورانه است و لذا نباید هیچ توجهی به تحلیلهای تطبیقی ادیان کند و به لحاظ الهیاتی اساساً چنین اقدامی نابجا است.

متألهان نامدار معاصر بارث یعنی کسانی مثل رودولف بولتمان و پل تیلیخ نیز به نحوی طرح و برنامهٔ او را دنبال کردند و البته به جنبه‌های تاریخی، هرمنوتیکی و فرهنگی ادیان توجهی بسزا کردند. متکلمان مسیحی معروفی مثل ناتان سُدربلوم، گراردوس فاندولیو، رودولف اُتّو نیز کوشیدند تا بین الهیات مسیحی با کارهای پدیده شناختی و تاریخی خود دربارهٔ دین نوعی پیوند ایجاد کند و به مقایسهٔ سنن دینی و کشف وجوه مشترک آنها بپردازند. کوتاه سخن آنکه الهیات مسیحی در دورهٔ بین دو جنگ اول و دوم جهانی، بطور عمده‌ای علائق تطبیقی اولیه‌اش را وانهاده بود و بیشتر به مسیح‌شناسی و تفسیر متن مقدس و اهمیت تجربهٔ دینی و مسایل وجودی و اسطوره زدایی از مسیحیت و مباحثی از این قبیل رو آورده بود.

خلاصه در این دوره تحت تأثیر الهیات دیالکتیکی بارث نوعی تأکید بر تفکیک و تمایز وحی مسیحی با وحی دیگر سنن دینی پدید آمده بود که در آثار کسانی مثل هندریک کرامر [1] (کتاب او بنام: پیام مسیحی در جهان غیرمسیحی [2]) مشاهده می‌شود در جهان کاتولیک نیز کسانی مثل کارل رینر [3] و هانس کونگ [4] در

---

1. Hendrik Kraemer
2. The Christian Message in a non - christian world.
3. Karl Rahner
4. Hans Kung

مباحث الهیاتی‌شان بر عناصر تطبیق گرایانه تأکید می‌کردند. متکلم معروف یهودی، فرانتس روزنزویگ[1] نیز به الهیات تطبیقی علاقهٔ خاصی نشان می‌داد. این تلاشها در غرب و جهان مسیحی همچنان دنبال شد تا در روزگار ما متکلمان بسیاری در مغرب زمین به جدّ کوشیده‌اند تا عناصر تطبیقی را در نظامهای الهیاتی‌شان بگنجانند که اینها را متکلمان تطبیق گرا (Comparatirist Theologians) می‌نامند و غالباً هم به کثرت‌گرایی دینی و الهیاتی و فرهنگی معتقدند و هم به وحدت جهانی کلیساهای مسیحی (Ecumenism) ملتزم و پایبند هستند. این متکلمان تطبیق‌گرا به طرح مسایلی پرداخته‌اند که طیف وسیع و متنوعی را تشکیل می‌دهند. از پیشنهاد "الهیات تاریخ ادیان"[2] توسط ولفهارت پانبرگ و نظامهای الهیاتی مسیحی مربوط به تعدد ادیان که از سوی جان کاب[3]، ریموندو پانیکار[4] مطرح شده تا پیشنهادهای هانس کونگ و لانگدون گیلکی[5] در مورد دیالوگ و گفتگوی ادیان و نیز پیشنهاد "الهیات جهانی[6]" توسط ویلفرد کنتول اسمیث[7] و تأکید وسیع و جدی بر مسألهٔ کثرت‌گرایی دینی از سوی کسانی مثل جان هیک و پل نیتر[8]، همه نمایانگر اهمیت تطبیق‌گرایی و توجه به وجوه مقایسه‌پذیر الهیاتی ادیان مختلف هستند. متکلمانی نظیر جورج روپ[9] و رابرت نویل[10] هم بر باز شناسی تیپ‌های مختلف دینی مثل قدیس، حکیم، پیامبر و دیگر سرمشق‌های رهبران دینی تأکید کرده‌اند. در حوزهٔ الهیات هندو ـ بودایی نیز باید

---

1. Franz Rosenzweig
2. "Theology of the history of religions"
3. John Cobb
4. Raimundo Panikkar
5. Langdon Gilkey
6. "Global Theology"
7. Wilfred Cantwell Smith
8. Paul Knitter
9. George Rupp
10. Robert C.Neville

بخصوص از کسانی مثل سوامی ویوکاناندا[1] و آناندا کوماراسوامی[2]، ماسائو آبه[3] نام برد. جهان اسلامی نیز تحولات خاص خود را داشته که از جریان‌های علم‌گرایی، سکولاریسم، مدرنیسم، مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم تا پدیده‌شناسی و اخیراً هرمنوتیک در زمینه مباحث الهیاتی تأثیرات فراوانی پذیرفته که در مقالهٔ جداگانه‌ای باید به طرح این موضوع پرداخت زیرا به اعتقاد نگارنده سیر تحول الهیات یا علم کلام در جهان اسلام با سیر آن در مغرب زمین تفاوتهای عمده و اساسی دارد و نمی‌توان هر دو را محکوم یک حکم نمود حتی مقایسه در این مورد به آسانی امکان‌پذیر نیست و این پدیده البته معلول علل و عوامل متعددی است که بحث از آنها در حوصلهٔ این مقال نیست و از هدف این نوشتار به دور است. آثار فیلسوفان و مورخان و روانکاوان بزرگی مانند ارنست هاکینگ[4]، ف.س. نورتروپ[5]، آرنولدتوین‌بی وکارل گوستاویونگ نیز بطور قطع نقش مهمی بر تطبیق‌گرایی (Comparativism) در کوششها و تحقیقات الهیاتی داشته‌اند.

در الهیات معاصر به تطبیق مباحث الهیاتی با یافته‌ها و داده‌های علوم انسانی و علوم اجتماعی نیز عنایت خاصی شده است و تعامل علم و الهیات، فلسفه و الهیات، فرهنگ و الهیات و مانند اینها از مسایل مهم الهیاتی روزگار ماست که غالباً دارای وجوه معرفت شناسانه‌ای نیز هستند و متکلمان خود را ناگزیر می‌یابند که به این حوزه‌ها و هم کنشی‌های معرفتی نیز توجه کنند. طرح "پرسشهای وجودی" و "وضعیتهای مرزی" نیز که به وضوح از فلسفه‌های اگزیستانس تأثیر پذیرفته‌اند برای الهیات معاصر چالشها و ضرورتهایی را پدید آورده و موجب شده که الهیات هرچه بیشتر به داده‌های علومی مثل روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی با

1. Swami Vivekananda
2. Ananda Coomaraswamy
3. Masao Abe
4. Ernst Hocking
5. F.S.C.Northrup

شاخه‌ها و گرایشهای متعددی که دارند توسل جوید که نتیجهٔ آن افزایش صبغهٔ تطبیقی الهیاتی است.

نکتهٔ آخر اینکه الهیات تطبیقی یک رشتهٔ جدید و نوظهور است و عمر چندانی ندارد و چنانکه آوردیم هنوز در باب رهیاف و روش آن هیچگونه اجماع و اتفاق نظری وجود ندارد و شاید همین ابهام در هویت این رشته است که سبب شده گاهی آن را با دین پژوهی و زمانی با فلسفهٔ دین و یا برخی رشته‌های دیگر درآمیزند و به خطا یکی انگارند و یا چنانکه در آغاز همین نوشتار ذکر کردیم تعبیر الهیات موجب بد فهمی و برداشتهای نادرست در مورد این رشته شده و بنابر تلقی رایج از الهیات که دانشی توجیه گرانه، هنجاری، ارزش‌گذارانه و مدافعه گرانه است، آن را رشته‌ای هنجاری و درون دینی و مبتنی بر پیش‌فرضهای خاص و حتی دانشی سراپا نقلی بپندارند. در حالیکه چنین نیست و در واقع نوعی "فلسفهٔ الهیات" یا "پدیده‌شناسی الهیات" و دارای صبغهٔ شدید هرمنوتیکی و غیرهنجاری و مقایسه‌ای است و هرگز نباید آن را با علم کلام رایج یا دفاعیات کلامی (Apologetics) یکی انگاشت. الهیات تطبیقی مثل اصل رشتهٔ الهیات (Theology) در واقع شاخه‌ای از رشتهٔ دامنگستر و پیچیدهٔ دین پژوهی یا دانش ادیان (The Science of Religion) است که می‌تواند از روشهای معمول در این ابر رشته (Multidiscipline) استفاده کند و به مدد پژوهشهای انجام شده در دیگر شاخه‌های دین پژوهی به رشد و ارتقای خود ادامه دهد. دین شناسان معاصر غالباً معتقدند که هر الهیات تطبیقی معاصر در هر سنت دینی که باشد باید خود را عمیقاً به مطالعات تطبیقی انجام گرفته در رشتهٔ ادیان و گفتگوهای بین ادیان پیوند زند و نیز به طرح مجدّد و واضح سؤالات کهن الهیات سنتی و رفع ابهام از آنها بپردازد، یعنی به نوعی باز اندیشی و باز تفسیر و طرح نوین و امروزین پاره‌ای مسایل کهن

الهیات سنتی نیز بپردازد.

چکیدهٔ سخن آنکه رشتهٔ الهیات تطبیقی، رشته‌ای علمی و آکادمیک است که می‌کوشد بین مدعیات مربوط به معناداری و حقانیت در فضای تفسیر کثرت گرایانهٔ ادیان و حقیقت دین در تفسیر نوین سنن دینی گونه‌ای هم پیوندی متقابل و هم بستگی دوسویه و انتقادی برقرار سازد. متکلمان تطبیق‌گرای معاصر امیدوارند که با تحول و تکامل نظامهای الهیاتی سنتی سرانجام تعارض تفسیرها و مدلها و روشهای مختلف و نتیجه گیریهای متفاوت الهیاتی به نوعی وفاق و وحدت و همگرایی بینجامد، اما در عین حال بشدت تأکید می‌کنند که با توجه به وجود ادیان متعدد در جهان که یک واقعیت ملموس و مشهود و انکارناپذیر است هرگونه نظام الهیاتی در درون هر نوع سنت دینی باید سرانجام به تطبیق‌گرایی منتهی شود و مسأله مقایسه‌های کلامی را جدی بگیرد در غیر این صورت مجال حیات و دوام را در عرصهٔ آشوبناک و پرتنش نظامهای الهیاتی متکثر و متعدد به سرعت از دست خواهد داد. شک نیست که متکلمان هوشمند و دل سوخته با بصیرت‌مندی کامل و ژرف اندیشی از این اوضاع عبرت خواهند گرفت و خود را برای چالشهای جدید و آینده آماده خواهند ساخت و درخواهند یافت که زمانه دیگرگون گشته است و در چنین زمانه‌ای نمی‌توان پیام دین را با همان زبان و روشهای کهن و مبانی متزلزل و فاقد جذابیت به نسلهای بعد منتقل نمود.*

---

*. خلاصه اینکه مطابق آنچه در متن این مقاله آمده است الهیات تطبیقی گاهی به معنای مقارنه و مقایسهٔ دو یا چند مکتب الهیاتی است که شبیه اصطلاح "فقه مقارن" در میان دانش آموختگان حوزه‌های علوم دینی است و البته چنین علمی ماهیتی کاملاً هنجاری و دستوری و ارزشگذارانه دارد، ولی در اصطلاح دین پژوهان معاصر غربی الهیات تطبیقی یا مقایسه گرا مبتنی بر نوعی پدیده‌شناسی توصیفی و تطبیق گرایانه است و به هیچ روی نباید میان این دو اصطلاح و دو رشتهٔ علمی که هر دو از شاخه‌های دین پژوهی جدید هستند خلط کرد و به خطا آنها را با هم درآمیخت یا یکی انگاشت.

پی‌نوشت:

منبع نگارش این مقاله، متن انگلیسی مقالهٔ (Comparative Theology) نوشتهٔ دیوید تریسی (David Tracy) متکلم معروف معاصر بوده است که در جلد ۱۴ "دایرةالمعارف دین"، زیر نظر میرچاالیاده به چاپ رسیده است. از مقاله‌های مرتبط با موضوع یاد شده در دایرةالمعارف فلسفه، ویراستهٔ پل ادواردز و نیز ویرایش ۱۹۹۹ دایرةالمعارف بریتانیکاهم بهره گرفته‌ایم و قصد ما در این کتاب بیشتر گزارش و معرفی شاخه‌های مختلف الهیاتی بخصوص در مغرب زمین بوده است تا منبعی برای آموزش و پژوهش دانشجویان و اهل نظر فراهم آوریم و البته آشکار است که نقد و ارزیابی این مباحث نیاز به پرداختن تألیفی مستقل دارد که توفیق چنان کاری را از حضرت حق بدعا خواستاریم.

فهرست اعلام

اشخاص

آ.ب.ت.بیاروهانگاآ کی کی ۱۶۰
آبه، ماسائو ۴۰، ۱۸۵، ۱۹۲
آ.بؤساک، آلن ۱۶۱
آتاناسیوس ۱۵۷
آدامز براون، ویلیام ۵۱
آدام موهلر، یوهان ۱۰۷
آدورنو، تئودور ۱۷۶
آرایا، ویکتوریو ۱۰۱
آسمان، هوگو ۱۰۰
آکویناس، توماس ۵۶، ۱۸۷
آگدن، شوبرت ۴۰، ۵۹، ۶۱
آگوستین ۱۵۷
آلوز، روبم ۱۰۰
آمبا اودویویه، مرسی ۱۶۱
آمبروز ۱۸۷
آوتلر، آلبرت ۵۹، ۶۱
آولن، گوستاف ۵۳
ابن رشد ۱۸۷
ابن سینا ۱۸۷
اُتو، رودولف ۱۰، ۱۹۰
ادواردز، جاناتان ۹۳، ۹۴
ارسطو ۱۸۷
اُریگن ۶۸، ۱۸۷
اسقف آنتیوخ، ایگناتیوس ۱۴۳
اسکپلیتز، ادوارد ۱۲۸
اسکندرانی، کلمنت ۱۸۷
اسکیلیبیکس، ادوارد ۴۰، ۱۲۹
اسمیت، ویلفروکنتول ۱۸۵
افلاطون ۱۸۷
اگوستین ۵۳، ۵۴، ۱۸۷
الدهام، ج.ه ۷۱
الری چانینگ، ویلیام ۹۳
امین ،ایدی ۱۶۲
او دکیمف، پل ۷۱
اورس فون بالتازار، هانس ۱۲۸
ای چنیگ چائو سوچن، چانگ ۱۶۹
ایدو، بلاجی ۱۶۰
اینشتین ۴۷
بارث، کارل ۱۰، ۴۰، ۵۳، ۵۶، ۷۰، ۷۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۹۰
بازرگان ۱۲
بازیل ۱۸۷
بردیایف، نیکلاس ۷۱
بردیایف، نیکلای ۶۲
برزیلی، استفان ۱۰۲
برنارد ۱۸۷
بِروس ۱۰
بروکس، ایفسون ۹۵
برونر، امیل ۴۰، ۵۳، ۷۰
برونو، جیوردانو ۱۰۷، ۱۸۸
بف، ل ۱۰۱
بلگاکف، سرگیوس ۷۱
بلوخ، ارنست ۵۹، ۱۲۵، ۱۷۶
بوبر، مارتین ۴۰
بوشاک، آلن ۱۴۹
بوشنل، هوراس ۵۱، ۹۴
بولارد، هنری ۱۰۵، ۱۰۶
بولتمان، رودلف ۴۰، ۵۴، ۱۲۴، ۱۹۰
بولگاکوف، سرجیوس ۶۲
بوناونتورة ۱۸۷
بونهافر ۱۲۴، ۱۲۵
بونهافر، دیتریش ۴۰، ۵۹
بؤسک ۱۵۱
پاپ ژان پل دوم ۱۰۲
پاننبرگ، ولفهارت ۴۰، ۵۷، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۹۱
پانیکار، ریموندو ۴۰، ۱۸۵، ۱۹۱
پدی چن چیا، پاندی ۱۶۹
پف، لئوناردو ۱۰۱
پلاسکومیل، جودیت ۱۱۲
پل، نیتر ۱۹۱
پولس ۱۳۶
پیرتیارد ۱۰۶
پیرس ۵۴
پیکودلامیراندولا، جووانی ۱۸۸
تاکناکا، ماسائو ۱۷۱
تراسی، دیوید ۴۰، ۵۹
ترتولیان ۱۸۷
تروئلچ ۵۵
تروئلچ، ارنست ۱۸۹
تمپل، ویلیام ۵۶
توتو، دسموند ۱۶۱
تورانس، توماس ۴۰
توماس، م.م. ۱۶۷، ۱۶۹
توین‌بی، آرنولد ۱۹۲
تیرل، جورج ۵۲
تیلیخ ۷۲
تیلیخ، پل ۴۰، ۷۰، ۱۹۰

تیلیک، پل ۵۳
ثولوک ۵۲
ج.سالا، ایتوملنگ ۱۴۹
جوزلین گیج، ماتیلدا ۱۱۲
جیمز ۵۴
داروین ۳۳، ۳۷، ۴۷، ۴۸
دالی، ماری ۱۱۲
دانیلو ژان ۱۰۵
دورکیم ۳۷
دو سانتاآنا، جولیو ۱۰۰
دوشن، لویی ۵۲
دولس، آوری ۹۴
دولوباک، هنری ۷۲، ۱۰۶
دیواناندان، پ.د. ۱۶۷
دیویی ۵۴
رابینسون، جیمز ۵۷
راپ، جورج ۴۰
رادفورد روتر، روزماری ۱۱۲
راسل ۳۷
راود، گی ۱۴۹
راوشن باخ، والتر ۹۴
روپ، جورج ۱۹۱
روزنزویگ، فرانتس ۱۸۵، ۱۹۱
روزنسویگ، فرانتس ۴۰
رویس ۵۴
ریچل، آلبریخت ۵۰
ری، سنیگمن ۸۷
ریموند ۴۰
رینر، کارل ۴۰، ۶۱، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۹۰
زرین کوب ۱۸۲
زیگنور پارفته، مون ۱۰۵، ۱۰۷
ژوستین ۱۸۷
ژیلسون، اتین ۵۶
ساویر، هاری ۱۶۰
سایکس، استون ۱۲
ستیلونا، گابریل ۱۶۰
سُدربلوم، ناتان ۱۹۰
سگوندو ۱۰۱
سنگ سونگ، چوآن ۱۷۱
سوبرینو ۱۰۱
سوهرینو، جان ۱۰۱
سیپریان ۱۵۷
سیدقطب ۱۲
شاردن ۱۰۶
شاف، فیلیپ ۹۵
شریعتی ۱۲
شلایرماخر، فرویدریش ۹، ۱۱، ۱۲، ۴۰، ۴۹، ۴۸، ۵۰، ۱۸۹
شمعان، الکساندر ۹۴
شنون، م.د. ۱۰۶
شنونیز ۱۰۷
شوکی کو ۱۱۸، ۱۷۰
صانعی دره‌بیدی، منوچهر ۱۲
صدر، محمدباقر ۱۲
علامهٔ طباطبایی ۳۱
عیسی مسیح ۴۹، ۵۰، ۷۱، ۷۷، ۷۸، ۸۶، ۸۸، ۹۹، ۱۰۲، ۱۲۳، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۵۸، ۱۶۰
فان بورن، پل ۴۰
فان دوسن هنری ۵۱
فاندولیو، گراردوس ۱۹۰
فرامرز قراملکی، احد ۲۴
فرای، هانس ۵۸
فرکهر، ج.ن ۱۶۷
فرنگ، انگلبرت ۱۶۰
فروید زیگموند ۳۷، ۴۸
فلسون، ج.پ. ۹۵
فلورفسکی، گئورگ ۷۱، ۹۴
فورویه ۱۰۶
فولورفسکی، گئورگی ۱۲۳
فویرباخ ۳۷
فیچینو، مارسیلیو ۱۸۸
کاب، جان ۴۰، ۶۱، ۱۹۱
کاسمان، ارنست ۵۷
کافمن، گوردون ۴۰، ۵۹، ۶۱
کاکس، هاروی ۵۹، ۶۰، ۹۵
کامبلین، جوزف ۱۰۰
کامیتا، زفانیا ۱۶۱
کانت ۱۸۹
کدّی استانتون، الیزابت ۱۱۲
کرامر، هندریک ۱۹۰
کرووا توماپابلو ریچارد، خوزه ۱۰۱
کلارک، فریمن ۱۸۲
کنتول اسمیث، ویلفرد ۱۹۱
کوپرنیک ۴۷، ۴۸
کوردووانی، م. ۱۰۶
کوماراسوامی، آناندا ۱۸۵، ۱۹۲
کون، جیمز ۶۰
کونگار، ایوز ۴۰، ۷۲، ۱۰۷
کونگ، هانس ۱۶، ۴۰، ۶۱، ۱۲۹، ۱۹۰، ۱۹۱

کویاما، کوزوکه ۱۷۱
کی بی چو، ساموئل ۱۶۰
کیتاموری، کازو ۶۲، ۱۶۹
کیرکگارد ۳۳، ۵۴
کیلکی، لانگدن ۵۹
گارودی، روژه ۵۹
گاریگو لاگرانژ، رژینالد ۱۰۶
گریگور اسمیت، رونالد ۵۹
گوبا، بنگانجالو ۱۵۳
گوتفریدهردر، یوهان ۱۸۸
گوتیرز ۱۰۰، ۱۰۱
گوتیرز، گوستاو ۶۰
گوستاو ۱۰۰
گوستاویونگ، کارل ۱۹۲
گولوایترز، هلموت ۱۲۶
گیلکی، لانگدون ۱۹۱
لاکمن، ژان ۵۹
لانرگان، برنارد ۴۰، ۶۱
لاهوری، اقبال ۱۲
لساشوبیر ۱۰۶
لوتر ۵۲، ۱۲۴
لوتری ۵۳
لوون ۱۰۶
لویزی، آلفرد ۵۲
لویی سگوند، خوان ۱۰۱
ماتیوریکچی ۱۸۸
مادر، کاتون ۹۳
مارشال، ژوزف ۱۲۷
مارکس ۵۰
مارکس، کارل ۴۸
ماریتن، ژاک ۵۶
مایملا، سیمون ۱۴۹
مایندورف، جان ۶۲، ۹۴
متز، یوهان ۱۷۶
مسیح ۱۲۷، ۱۶۷، ۱۷۰
مطهری، مرتضی ۱۲، ۱۳، ۱۸، ۳۴، ۴۰، ۴۱
مکافی براون، رابرت ۴۰
مک اینتاش ۱۰
مک کواری، جان ۴۰
ملاصدرا ۳۱
موبیتی، جان ۶۲
مودودی ۱۲
مور، بازیل ۱۶۲
مور، ویل ۱۴۹
موفوکنگ، تاکاتسر ۱۴۹
مولاگو، نیسنت ۱۶۰
مولتمان، یورگن ۴۰، ۵۹، ۶۰، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۷۵، ۱۷۶
مولر، ماکس ۱۸۱
مونگ ۱۶۰
مونوز، رونالدو ۱۰۱
میرچاالیاده ۱۲، ۲۰
میگوئز بونینو، خوزه ۱۷۷
مینجونگ ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۱۷۰
مینیار، پ.س. ۹۵
نوده، س.ف.لایرز ۱۴۹
نورتروپ، ف.س. ۱۹۲
نولن، آلبرت ۱۴۹
نویل، رابرت ۱۹۱
نویلیام تیلور، ناتانیل ۹۴
نیبهور، راینهولد ۴۰، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۷۱، ۷۲، ۹۴
نیتر، پل ۴۰
نیتس، لایب ۱۸۹
نیگرن، آندرز ۵۳
نیلز، د.ت. ۶۲، ۱۶۷
وایتهد، نورث ۶۰
وست، کورنل ۱۴۹
ولف، ارنست ۱۲۶
وهانس اوربس فول بالتازاد، هانس ۱۰۶
ویدالس، رائول ۱۰۱
ویس بف، بکودو ۱۰۱
ویلیامز، دانیل ۶۱
وین رایت، ژئوفری ۹۵
ویوکاناندا، سوامی ۱۹۲
هابرماس، یورگن ۱۷۶
هاج، چارلز ۵۲
هارتشورن، چارلز ۴۰، ۶۱
هارتناک آدولف ۵۰
هاروی، فان ۵۷
هاکینگ، ارنست ۱۹۲
هایدگر، مارتین ۱۲۴
هرودوت ۱۸۸
هکن، جیمز ۱۴۹
هگل ۵۰، ۱۸۹
هورای، ج.س. ۹۴
هورکهایمر، ماکس ۱۷۶
هول، کارل ۵۲
هیستینگز، جیمز ۱۷، ۱۸۲

هیک، جان ۲۶، ۴۰، ۱۹۱
هیکو کایاوا، تویو ۱۶۹
هینکلمرت، فرانس ۱۰۰
یروم، قدیس ۱۸۷
ی.مارتی، مارتین ۹۶
یوسبیوس ۶۸
یونگل، اِبرهارد ۴۰، ۱۲۶

اماکن

آسیا ۱۶۷، ۱۶۹
آسیایی ۹۹، ۱۱۳
آکرا ۱۶۱
آلمان ۵۲، ۷۲، ۱۲۴، ۱۲۶
آلمان شرقی ۱۲۹
آلمانی ۱۰، ۱۲۳
آنگولا ۱۶۲
اتیوپی ۱۶۲
اروپا ۵۶، ۵۹، ۱۲۷، ۱۲۸
اروپایی ۱۳۰
استکهلم ۷۰
اسکندریه ۱۵۷
افریقا ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۲
افریقای جنوبی ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۶۰
افریقایی ۹۹، ۱۱۳، ۱۵۷
امریکا ۵۶، ۷۱، ۹۳، ۹۶، ۱۴۹
امریکای شمالی ۹۳، ۹۵، ۱۲۴
امریکای لاتین ۸۷، ۱۰۰
انگلیس ۱۲۴
اورشلیم ۷۸
اوگاندا ۱۶۰، ۱۶۲
بانکوک ۱۰۲
بلژیک ۱۰۷
بیت المقدس ۷۰
پاریس ۱۰۷
پرینستون ۵۲
تایوان ۱۷۰، ۱۷۱
تولوز ۱۰۷
چین ۱۶۸
دونگهاک ۸۷
راین ۱۰۷
رُم ۷۲، ۱۰۶، ۱۰۷
روسی ۱۲۳
زئیر ۱۶۰، ۱۶۲
زامبیا ۱۶۲
زیمبابوه ۱۶۲
ژاپن ۸۷، ۱۶۹
ژنو ۷۲
سریلانکا ۱۶۸
سودان ۱۶۲
سیرالئون ۱۶۰
غنا ۱۶۱
فرانسه ۱۱، ۷۲، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۵۸
فریاد افریقای جنوبی ۱۶۲
قبر ۱۰۲
کارتاژ ۱۵۷
کارولینای جنوبی ۹۵
کامرون ۱۶۰
کره ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹
کره‌ای ۱۷۰
کره جنوبی ۸۵
کنیا ۱۶۰
مجارستان ۱۲۹
مصر ۱۶۲
موزامبیک ۱۶۲
مونترال ۷۲
مونیخ ۱۲۴
نایروبی ۱۰۲
نیجریه ۱۶۰
واتیکان ۷۲
ونکوور ۱۴۳
هلند ۷۲
هیپو ۱۵۷
یونان ۶۸

کتب و نشریات

آموزش عمومی دین ۶۱
اسفار ۳۱
اصول خطاها ۵۱
افول روایت انجیلی ۵۹
الوهیت بشر ۶۲
الهیات امید ۶۰، ۱۲۵
الهیات بیزانسی ۶۲
الهیات درون آسیا ۱۷۱
الهیات دستگاهمند از دیدگاه یک تاریخگرا ۶۱
الهیات رنج خدا ۶۲، ۱۶۹
الهیات رهایی بخش ۶۰، ۱۰۰
الهیات عقلی مسیحی ۶۱
الهیات و قدرت سیاهان ۶۰
امپراطوری عادل ۹۶
انجیل ۷۷، ۸۶، ۱۱۹
انجیل زنان ۱۱۲
انجیل و تجدید حیات هندوئیسم ۱۶۷
انسان اخلاقی و جامعهٔ غیر اخلاقی ۵۴
انسان جدید ۵۹
بشرگرایی راستین ۵۶
بنیادهای دین مسیح ۶۱
پیرامون جمهوری اسلامی ۳۴
تاج هندوئیسم ۱۶۷
تبشیر ۹۵
تجلی خدا در مسیح ۵۱
تحقیقات جدید در باب الهیات فلسفی ۵۸
تصورات خدا در افریقا ۶۲
تصویرهایی از کلیسا ۹۵
تغییرات پارادایمی در الهیات ۱۶
جامعیت کلیسا ۹۵
جستجوی تازه در باب هویت تاریخی عیسی ۵۷
حضور مسیح در رنسانس هندی ۱۶۷
خدا یعنی برنج ۱۷۱
خدای مصلوب ۱۲۵
دایرةالمعارف دین ۱۲، ۲۰
دایرةالمعارف دین و اخلاق ۱۷، ۱۸۲
درآمدی بر دانش ادیان ۱۸۲
دربارهٔ مسیحی بودن ۶۱
ده دین بزرگ ۱۸۲
دیالوگ بین مسیحیت و کمونیسم ۵۹
دین بودا و ادعاهای مسیح ۶۲
روح عشق و صورتهای آن ۶۱
روح فلسفهٔ قرون وسطا ۵۶
روش در الهیات ۶۱
زن، کلیسا و دولت ۱۱۲
سرمشق‌های کلیسا ۹۵
شهر دنیوی ۵۹، ۹۵
طبیعت انسان و خدا ۵۶
طبیعت و امر فرا طبیعی ۵۱
عشاء ربانی ۹۵
فلسفهٔ دین ۲۶
قلمرو وجدان ۱۸۲
کتاب مقدس ۱۰۱، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۵۸
کتاب مقدس و سنت در مونترال ۹۵
کسی که به خدا ایمان دارد ۶۱
کلیسای ارتودوکس ۶۲
کلیسایی برای ایمان آوردن ۹۵
کوه فوجی و کوه سینا ۱۷۱
گارودی، روژه ۵۹
مسألهٔ هویت تاریخی عیسی ۵۷
مسیحیان نامتحد ۱۰۷
مسیحیت چیست؟ ۵۰
مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی
مواجهه با مارکس ۵۹
مورخ و دیندار ۵۷
موضع علم و دین در خلقت انسان ۲۴
نسبت الهی ۶۱
وجود خدا ۶۱
وحی بمنزلهٔ تاریخ ۵۷